

أ.د. محمد العزيز ابن عاشور

وزير الثقافة والمحافظة على التّراث

أذن سيادة الرئيس زين العابدين بن علي، رئيس الجمهورية، بأن تخصّص سنة 2006 للاحتفال بالمائويّة السّادسة للعلاّمة عبد الرحمان ابن خلدون.

وتتنزّل هذه المبادرة الرئاسيّة السامية في نطاق ما تحتله الثقافة من مكانة رفيعة لدى سيادة الرئيس، والمنزلة المتميّزة التي يخصّ بها رجالات الفكر والعلم والمعرفة والإبداع. وذلك من منطلق أن الثقافة التونسية تقوم على رصيد تاريخي مجيد من الإسهامات الفكريّة المتألّقة لأعلام أفذاذ أثروا الحضارة العربية الاسلاميّة والانسانية، وأضافوا إليها.

ولقد أكّد سيادة الرئيس الجليل أن مشروع التغيير هو في جوهره مشروع ثقافي يحرص على تكريس المبادئ السامية التي عمل العلماء والمصلحون والمفكرون التونسيون على إعلائها، والانتصار لحريّة الفكر الاجتهادي القائم على اعتماد العقل المستنير في تمحيص أحوال المجتمع وشؤون البشر ومصائرهم. لذلك ما انفكت تونس تحتفل بالرّموز والذوات الحضاريّة وتخلّد ذكراهم وتعمق النظر في ما تركوه من ذخائر فكريّة هي بمثابة الثروة للأجيال المتعاقبة.

فكانت دعوة سيادة الرئيس خلال انعقاد الدّورة السابعة والعشرين للمؤتمر العام لليونسكو بباريس في نوفمبر 1992 ، إلى الاحتفال بمرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، ثم ها نحن هذه السنة نحتفي بعبد الرحمان ابن خلدون. ويتجاوز هذا الاحتفال الجانب المناسباتي ليكتسب بعدا رمزيا وبعدا معرفيّا حضاريّا.

ويتمثل البعد الرمزي في أن الفكر الخلدوني يعبّر عن روح الثقافة التونسية، المتمسّكة بالتجديد وبالابتكار، واعتماد المنهجيّة العلميّة في تحليل التحوّلات الاجتماعية والتفاعل معها، بأسلوب وسطي معتدل يوفق بين عمق الأصالة ومقتضيات الزمان وتغيراته. ولقد أصاب المؤرخ التونسي، المرحوم محجوب بن ميلاد، حين قال في إحدى دراساته عن ميزات ابن خلدون: «إن قلت لك إنّه أولا تونسي فإنما أعني بذلك أن إسهامه في تزكية الثقافة الاسلامية وفي إثرائها بتحريره المقدّمة كان مطبوعا بطابع العقليّة التونسية في أجلى مظاهرها وفي أروع مقتضياتها وفي أسمى درجات كمالها وهي أن الذات التونسية أحرص ما تكون على النظرة الشاملة..»

ولا يخفى التأثير البالغ للوسط التونسي في التكوين الذي تلقاه العلاّمة في شبابه المبكر بتونس. فقد استهل دراسته مبكرا على يد والده قبل أن يتشبع على يد العلماء التونسيين بدراسة العلوم الدينيّة واللغوية من حديث وفقه وآداب، ويتفتح فكره على العلوم العقلية باطّلاعه على العديد من الآثار الفلسفيّة وبخاصّة ما اتّصل بالمنطق والحساب وعلوم الحكمة. ويصف ابن خلدون هذه المرحلة التونسيّة من حياته : «لم أزل منذ نشأت وناهزت منكبّا على تحصيل العلم حريصا على اقتناء الفضائل متنقّلا بين دروس العلم وحلقاته»

أمّا البعد المعرفي فيتجلّى في أن ابن خلدون ما زال حاضرا ومؤثّرا في الفكر العربي والغربي على حدّ سواء حتّى أيامنا هذه، فكأننا ببعض أطروحاته ومقولاته قد وضعت لهذا العصر، وكأن الزمن لم يَطْوِ دفات المقدّمة. وتحضرني في هذا السياق قولة للمفكر العربي الراحل «علي الوردي»، وهو من هو في الإلمام بالفكر الخلدوني حين قال : «... وأعترف أنني لم أستطع أن أفهم مقاصد ابن خلدون إلاّ بعد أن قرأت مقدّمته عدّة مرّات قراءة إمْعَانٍ وتَقَصٍّ وفي كلّ مرّة أقرأ المقدّمة فيها أكتشف منها وجها جديدا من آراء ابن خلدون».

ولعلّ المفكر المغربي «محمد عابد الجابري» على حق أيضا حين تساءل : «كم من جمل وفقرات نقرأها في صفحات «المقدّمة» ونحسبها لأحد كبار المفكّرين في العصر الحديث؟...»

وما انفكت الدّراسات تتساءل عن أسباب استمرارية تأثير الفكر الخلدوني وكثرة الاهتمام به منذ زمن طويل حتى أصبح من الصعب استقصاء كل ما كُتِبَ ونُشِرَ حول الرجل وآثاره وأبرزها بلا شكّ «المقدّمة»، ورغم تعدد الإجابات فإنّ الاتفاق يكاد يكون تاما على أن المقاربة الخلدونيّة هي أقرب إلى فهم واقعنا الاجتماعي من كثير من النظريات الحديثة.

ولقد اكتسب الفكر الخلدوني هذه الميزة، لأنه فكر أصيل ارتبط بمشاغل عصره وانبثق من خصوصيات مجتمعه ورصيده الحضاري والتاريخي. فلقد عاش ابن خلدون التقلبات التي شهدها المجتمع العربي الاسلامي من مواقع مختلفة كمثقف وكمؤرّخ وكرجل سياسة. واطلع على أحوال كلّ الفئات الاجتماعية، فقد خبر حياة القصور والحاشية وعرف أسلوب معيشتهم وشاركهم نمط حياتهم، كما قَضَّى جانبا من حياته بين القبائل واحتك بأهلها وزعمائها. لقد عاش أطوارا عجيبة ومتناقضة فكان على دفة السلطة حينا وكان متغرّبا أو معتكفا أحيانا أخرى.

إنّ هذه التجربة السياسية والفكرية الثرية هي التي قدحت زناد عبقريّة هذا العلاّمة الفذ، فسلّط فكره على شؤون الحكم والاجتماع ليضع نظرية « العمران البشري» التي خلّدت ذكره إلى يوم الناس هذا، وألهمت من أتى بعده من المفكرين وأهل السياسة والإصلاح.

لقد جاء ابن خلدون إلى التّاريخ من أفق الفلسفة التي شغف بها في بداية حياته، انطلاقا من تلخيصه في سنّ العشرين لكتاب الرّازي (محصل أفكار المتقدّمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين). كما مرّ بمجالات القضاء وتدريس الفقه المالكي والحديث، قبل أن يدفعه نشاطه السياسي وتقلبات الحياة إلى التوقف للنظر والاعتبار والفهم. فولّدَت تلك النظريّة الفريدة في التعامل مع أحداث الماضي وتحوّلات الحاضر، هذه النظريّة التاريخيّة التي لم تتوقف عند اعتبار التاريخ «لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول»، لتؤسس لعلم جديد يعتبر أن التاريخ «في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها ».

لقد كانت هذه النظريّة منعرجا ابستيمولوجيا هامّا في مسيرة الفكر الإنساني وحدثا تاريخيّا عند ظهورها إذ «إن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة» كما يقول ابن خلدون، ومع هذا السبق وهذه الريادة فإنّ ا لرجل ظلّ متواضعا تواضع العلماء، مؤكّدا أن اختراعه العلمي لا يُمثل سوى إضافة إلى العلوم وهي على حدّ تعبيره : «كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل..».

وانطلاقا من هذا نستخلص عبرة أخرى ألا وهي أننا اليوم في أشدّ الحاجة إلى هذا الفكر الذي يرى في الحضارة الانسانيّة إطارا جامعا يوفّر من أسباب الوحدة أكثر ممّا يطرح من دواعي الفرقة والنزاع، ولعل ابن خلدون في هذا كلّه رمزٌ وعلامة مضيئة.

ولم يتوقّف إشعاع الفكر الخدوني في حدود محيطه العربي الاسلامي، بل لعلّه كان سبّاقا للتأثير في الفكر الغربي الذي افتتن به وأولاه عناية فائقة، فاعتنت به الجامعات ومراكز البحوث منذ مطلع القرن التّاسع عشر حتّى لكأنها تبنته في العديد من الجوانب الفكريّة فأدمجت الأثر الخلدوني في المعرفة الكونية، وبخاصة ما اتصل منه بالمنحى العقلاني والوضعي. ورغم اختلاف السياقات التاريخيّة والأصول النظريّة فقد كان لابن خلدون الفضل في تشكيل بعض جوانب الفكر الغربي، وفي مقدّمتها مبادئ علم الاجتماع الحديث.

ولقد عاد الفكر العربي الاسلامي إلى «المقدّمة» يبحث بين طيّاتها على ما يساعده على فهم واقعه منذ النصف الثاني من القرن التّاسع عشر. وكان ذلك على وجه الخصوص مع خير الدين التونسي الذي استمدّ من الفكر الخلدوني ما يعاضد التوجهات الإصلاحية والتحديثيّة التي تضمنها كتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك». ثمّ انتشر الأثر الخلدوني بعد ذلك في المشرق العربي حيث نُشِرَتْ المقدّمة في نهاية القرن التّاسع عشر بالقاهرة والشام وقام الشيخ محمد عبده بتدريس بعض فصولها في جامعة الأزهر، وفي سنة 1925 صدرت باللغة العربية أطروحة طه حسين «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد» بعد صدورها بالفرنسيّة سنة 1917. وبعد ذلك تزايد عدد الأطروحات العلميّة حول الفكر الخلدوني في الجامعات العربيّة والغربيّة، حتى ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن الأثر الخلدوني قد تحوّل إلى «ظاهرة ثقافية».

لقد أثار ابن خلدون طيلة حياته وفي الأزمنة التي أعقبتها وإلى وقتنا الحاضر الكثير من الجدل، فاختلفت المواقف وتناقضت أحيانا، ولعل ذلك دليل على عبقرية الرجل.. وإن ما يبقى في اعتقادي من سيرته لتعتبر به الأجيال الصاعدة هو حب المعرفة والطموح وتعلّق الهمّة بالأفضل والسعي إلى الإصلاح. وهي كلّها عناصر تؤدّي إلى الريادة والاشعاع، وتمنح المجتمعات مناعتها وأسباب رقيّها.



ابن خلدون، الأسئلة والامتدادات

محمد نجيب بوطالب*

ابن خلدون إسم، ليس ككل الأسماء لتضمنه فكرة الخلود ولا ككل العلماء لانّه علاّمة والوزن في العربية معروف الدلالة، يلتصق العلماء والمبدعون بعصورهم ويلتزمون بسياقاتهم وحدود أزمنتهم. أما ابن خلدون فإن زمنه ممتد إلى ما بعد عصره.

فأفكار العلاّمة ابن خلدون واكتشافاته العلمية، وخصوصا في مجال الانسانيات فكرا وفلسفة، تاريخا وعمرانا واجتماعا، نقدا وسياسة، استطاعت أن تؤثر في لاحقيه أكثر من تأثيرها في معاصريه، وحتى لا تكون مقارباتنا خارج إطارها الموضوعي أو خارج حدودها البشرية، فإن القصد هو معرفة مدى ذكاء وموسوعية العلاّمة ودرجة قدرته على الاستشراف العلمي.

تتميز تجربة عبد الرحمان ابن خلدون بالثراء وخصوصا على المستويات السياسية والحضارية والمعرفية. وقد شمل هذا الثراء وهذا التنوّع الفكر الخلدوني في الأصل وفي الفرع. فنصوص "المقدّمة" و"تاريخ العبر" فتحت للدارسين آفاقا واسعة ومجالات خصبة لإعمال الفكر، وتعميق النظر في قضايا العمران والتاريخ والمجتمع والثقافة. كما ساهمت لاحقا وبطريقة. أو بأخرى، في التأسيس لنظريات عديدة في العلوم الإنسانية، ورسمت ملامح لمناهج البحث والدراسة.

لقد استطاع العلامة ابن خلدون، بفضل ذكاء ثاقب ونظر عميق وتجربة غنية، أن يستمر بروحه وبفكره في عصرنا متخطيا قرونا ستة، لم تمنعه من التواصل معنا والتأثير فينا.

ومما يزيد الأمر أهمية المكانة العالمية لابن خلدون فهو رغم انتمائه إلى العصر الوسيط ثقافة وعلما ومعرفة، فقد استطاع أن يحظى باعتراف عديد الدارسين في الغرب والشرق خصوصا لدى مؤرخي الفكر البشري وسائر المستشرقين.

لقد دفعت أطروحات ابن خلدون المضمنّة في تاريخه وفي مقدمته العديد من دارسيه في عصرنا، شرقا وغربا، مستعربين ومستشرقين، إلى القول باكتشافه المبكر لعلم الاجتماع وللديمغرافيا وللأنثروبولوجيا ولعلمي التاريخ والاقتصاد وغير ذلك من العلوم المعاصرة.

* ـ مدير المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس.

وقد ذهبت المذاهب في هذا الشأن إلى اعتباره الأب الروحي للعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة. كما نبه آخرون إلى اعتبار ابن خلدون سابقا لنظريات وقوانين كلّ من ماركس وأوغست كونت وجان جاك روسو وميكيافيلّي وغيرهم.

فما الذي ذهب بهؤلاء وأولئك إلى هذه الأحكام وتلك الافتراضات؟ وما بال ابن خلدون مستمرا بيننا رغم ما يفصلنا عنه من قرون؟ ألأنّ قوة الاكتشاف، وفرادة الإضافة العلمية عند العلاّمة مكّنتاه من فرض نفسه علينا ومزاحمة لاحقيه، أو سبقهم، كما يحلو للبعض التعبير؟ أم هل أن إضافة ابن خلدون لا تعدو أن تكون مراكمة للمعرفة وإضافة نوعية للعلم، وهو أكثر الآراء معقولية؟ أم لأن ما يعرفه وضع العرب والمسلمين اليوم من فقر نظري ومعرفي وعلمي يجعل بعضهم يتشبث بمعالم أولى لنهضة وحلم لم يتحقق بعد؟

إن قراءات ابن خلدون وتوظيفاته في الفكر العربي المعاصر عديدة. وتبدو العودة من حين لآخر إليه ذات دلالة مليئة بالرموز والإيحاءات الهامة.

فهذا التونسي، العربي، ذو الأصول الحضرمية ثم الأندلسية، مكنته حركية الجذور وتعددها وتنوعها من ثراء الفكر وانفتاح الثقافة وغنى التجربة. وهذا ما يجعلنا نعتبره أحد أهم علامات ومفاتيح تماسك الحضارة العربية الإسلامية واستمراريتها.

ومن هنا حقّ لتونس أن تفخر به بطريقتها، بتخصيص سنة الاحتفال بمرور ستة قرون على وفاته.

ويسر المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس أن يسهم في هذه التظاهرة الوطنية الهامة بعقد هذه الندوة الدولية حول ابن خلدون عالمًا ومفكرا وسياسيا، وذلك بالتعاون مع مجلةّ الحياة الثقافيةّ. كما يشرفّه أن يساهم فيها ثلة من أعلام الفكر والثقافة ليسهموا في إبراز معالم الفكر الخلدوني ومرجعياته ومناهجه.

وإذا كان لزاما علينا اليوم أن نجعل فكر ابن خلدون معاصرا لنفسه وذلك بالنظر إليه من خلال ترابط الذاتي والموضوعي في اشكالياته أولا، ثم من خلال إبراز عوائقه ثانيا، وأن نؤكّد على أن طموحنا يجب أن يكون مقيّدًا بالمرحلة العلمية المعرفية الوسيطة (القرن 14).

وهذا ما يجعلنا نعتبر مع إيف لاكوست أن سر الانبهار الذي مازال يمتلكنا كلما دار بيننا حوار حول مقدمة ابن خلدون يعبر عن رغبة جامحة فينا إلى إعادة قراءة واقعنا ووعينا به، وهذا ما يجعلنا نؤكد على أن ابن خلدون، رغم الفارق التاريخي، طرح بوضوح عددا من المسائل التي يطرحها المؤرخون وعلماء الاجتماع والاقتصاد اليوم. ومع ذلك فقد ساهمت تجربة ابن خلدون السياسية بقسط كبير في تشكيل رؤاه وفي تحديد اشكالياته في مجتمع كانت فيه القبيلة بنيته الأساسية والعصبية محركه الفاعل والمنظم. من خلال ذلك كان التعبير عن التناقضات الاجتماعية والطموحات السياسية. لقد مثلت العصبية عند ابن خلدون، كما يرى محمد عزيز الحبابي، بالنسبة للمجتمع المغربي الوسيط محركا للتاريخ السياسي والاجتماعي داخل التمركز القبلي الذي كان يحكم بنية الدولة.

إن حصول الاجتماع والحاجة إلى السلطة باعتبارها ضرورة إنسانية، مثّل فكرة خلدونية أساسية بنى عليها نظرية في قوانين العمران.

وهكذا فقد أكسبنا القرن الرابع عشر، رغم قلة أعلامه ومفكريه، باحثا حصيفا ورجل ميدان ممحصا يعرض الأخبار على شواهد التجربة وحكم العادة، ويردّ دراسة الأخبار التاريخية والظواهر الاجتماعية إلى معايير العقل والبرهان، محاولا تحليلها وتفسيرها دارسا ما يلحق بها من عوارض التبدل والتغيرّ.

الاحتفال بابن خلدون ليس كما يتصور للبعض، شيئا من الحكم المتسرّع، فلا هو رغبة في استعادة

تاريخ ولّى، ولا هو تحنيط للماضي والتراث، وليس هو تعسّف على الشخصيات بإخراجها من سياق التاريخ.

إن العودة إلى ابن خلدون، فضلا عن كونها توحي بالعودة إلى الجذور المهددة بالاقتلاع، هي استذكار وبعض من شحذ الهمم وصقل الذات الثقافية والحضارية التي باتت باهتة، بهاتةَ التراث الذي يعلوه الغبار.

إن الاحتفال بابن خلدون رسالة إنسانية ووطنية بمختلف المعاني تؤكد لنا ولغيرنا بأننا نحن هنا نساهم في بناء المعرفة الإنسانية، نجرب ونخطىء، نبني ونصلح ونصحح، نتعثّر ونمشي وننهض بعد سقوط ووهن، وأن فينا من البعيد والقريب ما يمكن أن يعيد لنا جزءا من إنسانيتنا المهددة بالاقتلاع أو الابتلاع.



ابن خلدون وموقعه من مشروع تنويري جديد

الطيب تيزيني

يعيش العالم هذه الأيام الذكرى المائوية السادسة لوفاة العالم العظيم ابن خلدون. وهي ذكرى ذات أهمية عالمية، ناهيك عن أهميتها العربية الخصوصية. ولد الرجل عام 1322، أي في قرن كان تعبيرا عن مظاهر عظمى لأفول العصر العربي، بالرغم من أنّ ما قدمه يدخل في عمق الإنجاز الحضاري العربي. إذن، لمَ ذلك؟

قد يصحّ القول بأنّ ابن خلدون جاء بمثابة حصيلة لذلك الإنجاز على الصعيد السوسيولوجي والعمراني، وتتويجا له، في آن واحد. والملفت في ذلك أنّ تلك الحصيلة لم تفصح عن ثمارها في أيام مبدعها نفسه أولا، ولا في عصره ثانيا، ولا في الحقل العربيّ الذي ينتمي إليه ثالثا، فبغضّ النظر عن أنّ نقاطا هنا وهناك من الفكر الخلدوني كانت تظهر في الفكر العربي السوسيولوجي خصوصا (مثل ما قدمه تلميذه المقريزي في مصر في القرن الخامس عشر بصيغة الكتاب الذي خلفه وحمل عنوان: إغاثة الأمة بكشف الغمة) فانّ هذا الفكر لم يؤسس "مدرسة" في تاريخ ما بعد ابن خلدون.

إنّ ما حدث أخذ منحىً تاريخيا آخر، كان من فضائله أنه "أي المنحى" حافظ على أرشيف التراث العلمي الخلدوني. أما هذا المنحى فقد تمثل في تلَقّف التراث المذكور من قبل حضارة أخرى تمكث وراء البحار، وهي الحضارة الأوروبية الحديثة. وقد أثمرت في التأسيس، بقدر ما، لمدرسة فكرية سوسيولوجية - مع مدارس أخرى- سيكون لها حضور كثيف في القرن التاسع عشر وما بعده تحت مصطلح "المادية التاريخية". فثمة رسالة بعث بها الروائي مكسيم غوركي إلى المفكر الرّوسي أنوتشين بتاريخ 21 سبتمبر 1912، يقول فيها: "انك تنبئنا بأن ابن خلدون، في القرن الرابع عشر كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج. إنّ هذا النبّأ قد أحدث وقع خبر مثير". ومن ثمة، وبمقتضى ذلك وغيره، نضع أيدنا على دليل جديد على تهافت نظرية "المركزية الأوروبية" التي ترفض القول بوجود تأثيرات عميقة مورست على تكوين الحضارة الأوروبية الحديثة من خارجها عموما ومن مرجعيات عربية على نحو خاص. هاهنا يتضح أمر هائل الدلالة الحضارية وهو أن الفكر العربي الوسيط أسهم، بعمق، في تكوين حضارة أصبحت ذات طابع عالمي مفتوح.

* ـ مفكر سوري معروف.

في هذه المناسبة الكبيرة، مناسبة مرور ستمائة عام على وفاة ابن خلدون، يجدر بنا أن نشير إلى ثلاث مسائل يمكن اعتبارها - مع اكتشافه لدور العوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج - محاور حاسمة في مقاربة الفهم العلميّ للحركة الاجتماعية. أما المسألة الأولى فيحدّدها في "أنّ الشيء سبب ذاته" أي (ها هنا) في أن المجتمع - موضوع البحث - لا يمكن فهمه إذا نظر إلى آلياته وبنيته من خارجه، مما يستدعي الإلمام العميق بها جميعا وكان ذلك بمثابة دعوة لتأسيس علم المجتمع (عند ابن خلدون: علم العمران)، بمعزل عن الآراء الميتافيزيقية التي تحيل إلى مرجعيات خارج التاريخ أو مناهضة له.

وتبرز المسألة الثانية في تأكيد العلامة على التنبّه إلى وهم يشيع عادة في أوساط "أهل الحل والربط" وأوساط أخرى، وهو أن المجتمعات لا تخضع لسنّة التحول والتغير، إذا تغيرت الظروف والأوضاع، لأنّ القول بهذا من شأنه التأكيد على أن كل شيء - بما في ذلك النظم السياسية وقياداتها - إلى زوال أو تغير، وأنه من ثمة لا خلود فوق التاريخ: "من الغلط الخفيّ في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام".

وهنا، تفصح عن نفسها المسألة الثالثة وتقوم على القول "لا بد للعمل الإنساني" وبأنّ "الكسب هو قيمة الأعمال البشرية ومعيارها".

كم هو هامّ وملفت في تاريخ الفكر العربي والعالمي أن يأتي ابن خلدون ليضع مقدمة لأسس منهجية ونظرية للعلم الاجتماعي، الذي بهديه يتمكن البشر من بناء تاريخهم بوعي تاريخيّ وإرادة صائبة. في هذا السياق جدير بنا أن نشدد على إحدى المسائل السابقة، ونأتي على مسالة أخرى. أما الأولى فنشدد على راهنيتها مع رفعها إلى مستوى الإشكالية أمام الشعوب العربية ومثقفيها خصوصا، نعني مسالة التغير الاجتماعي التي إذا ما جرى تجاهلها فإن عقابيل خطيرة تنشأ عنها لتُحوِل المجتمعات إلى جزر صغيرة بمياه راكدة تنتهي إلى التفكك والاستشراد، وتُنهي أصحابها عبر إخراجهم من التاريخ. هذا ما يحدث راهنا في أوساط واسعة من العرب، الذين يحرصون على البقاء في قوقعتهم، غير عابئين بتيار التغير المتدفق في المرحلة العالمية المعاصرة. وغالبا ما تكون أجيال من الأوصوليين وغيرهم ضحية ذلك، حيث يعتقدون - بتأثير ثقافة لا تاريخية مغلقة متحجّرة ومتخشّبة - أنّ التاريخ توقف في مرحلة ما منصرمة، أو عند عالم أو مفكر أو فقيه ما. وهنا، يكون على من يأخذ بهذا الموقف أن يدفع ثمنا غاليا. أما الأخرى التي ينبغي الإتيان عليها في هذه الحال ومن موقع النظرية الخلدونية الحصيفة فتتكثف في الأطروحة التالية:

إنّ الدولة تجد نفسها أمام حركة مفتوحة، تبدأ بمقتضى قوانين وضوابط محددة بعوامل العصبية والتضامن والحيوية. ثم تدخل مرحلة ما من ازدهار هذه الدولة عبر العلم والنشاط الاقتصادي، ولكن كذلك من خلال محاولات الاستئثار بالسلطة والثروة لصالح الاعلين. ويكون هذا بمثابة الولوج إلى التفكك، بعد أن يكون الفساد قد اخترق هؤلاء وأبعدهم عن المواطنين وجعلهم يبحثون عن وسائل تقيهم نتائج الانهيار، يرونها غالبا في الاستقواء بالخارج.

إنّ هذه الأطروحة إذا ما قرئت في ضوء عصرنا ومرحلتنا العربية فإن نّتيجة خطيرة ستكون أول نتائجها: تفكك النظم الفاسدة بحركة متسارعة تفعل بمقتضى القولة الجميلة الحكيمة: لقد انقلب السحر على الساحر! إنّ ابن خلدون هو الآن بالنسبة إلينا نقطة إقلاع كبرى باتجاه قراءة انكساراتنا على نحو تاريخيّ دقيق، ومحاولة إعادة البناء، ولكن اليوم قبل غد.

عاش ابن خلدون حياة مليئة ومضطربة ومفعمة بالآمال والمطامح والمطامع والمغامرات ولعلّ الظروف الاجتماعية والسياثقافية، التي أحاطت به كانت تحثه على تلك الحياة وتستفزه. ويمكن القول بأن الظروف

المذكورة كانت مفتوحة أمام معظم الفئات الاجتماعية الميسورة والمستنيرة، وخصوصا منها ما كانت على مقربة من المرجعيتين السياسية والثقافية. وهذا ما انتبه إليه المؤرخ الاندلسي ابن حيان، حيث تحدث عن رياستين واحدة "سلطانية وأخرى علمية" كان "ابن خلدون ممّن توصلوا إليهما" ونظيف إلى ذلك أن ابن خلدون - في حياته المتحركة بالأسفار ذات الأهداف السياسية في غالبها ـ اكتسب تجربة عميقة في ثلاثة حقول كبرى، هي ـ أولا ـ السلطة السياسية وشؤونها بحيث أفضى ذلك إلى تخوم "الدولة" كمؤسسة سياسية وتشريعية وتنفيذية وقضائية.

ويبرز الحقل الثاني في الإنتاج المعرفي التأسيسي، الذي قاد إلى أهم حدث معرفي في حينه، متمثلا بـ"مقدمته"، على نحو الخصوص. أما الحقل الثالث فقد تجسّد في ما يفترض أنه تعبير عن ذينك الحقلين المذكورين لدى ابن خلدون.

والإشكال الذي يواجه الباحث والمؤرّخ ربّما يفصح عن نفسه بصيغة السؤال التالي الذي قد يتضمن إمكانية مقاربة الحقل الثالث المشار إليه أعلاه: إلى أيّ مدى حقّق ابن خلدون اتساقا معرفيا وسياسيا وأخلاقيا في شخصيته؟ وقد تساعد الصيغة التالية للسؤال المعنيّ في استبطانه واستكشاف حدوده. هل كان ابن خلدون يمتلك مشروعا سياسيا أو مشروعا معرفيا، أو مشروعا نهضويا عموميا يدمج بين هذين الأخيرين في وحدة نهضوية تنويرية؟

إنّه سؤال قد يكون نافلا، بمعنى أنه قد يُحمّل ابن خلدون ما لم يكن يحمله أو ما لم يكن هو نفسه ينزع إلى حمله. وعبر ملاحقة حياته تدقيقا وتفكيكا وتحليليا وتركيبا ـ وهي حياة اتّسمت بكثير من التأثر المباشر بأحداث السلطة السياسية وما رافقها من دسائس بلاطية صغيرة وكبيرة ـ يمكن القول بأن الرجل "كان رجل الفرص "على حدّ تعبير بعض الباحثين. ومن دواعي مثل رجل الفرص هذا أنه كان يسعى إلى توظيف تلك الأحداث وفق مصالحه، ومن أجل أهداف آنية في فردياتها، وبعيدة المدى في التئامها تحت سقف تلك المصالح.

ويبدو أنّ حياة كالتي عاشها ابن خلدون تحتمل أن تمثّل مدخلا من مداخل متعددة إلى اكتشاف حقل من حقول المجتمع، كالسياسة (نظرية التدبير) والسلطة والعلاقة بين هاتين الأخيرتين وبين منظومة القيم الأخلاقية المهيمنة، وخصوصا حين يقوم التوجه على ضبط ما يقرّب أو ما يبعّد بين المصالح الاقتصادية والسياسية والايديولوجيا. وقد نضع يدنا على لحظة من الذرائعية في هذه الوضعية المركبة، بحيث أن ما أسّس له لاحقا ميكيافيلي في "الأمير" يمكن تلمّسه أوليا في "المقدمة". ونحن هنا نرى في ذلك لدى المفكريْن ابن خلدون ومكيافيلي وجها هاما من وجوه المرحلة المستقبلية، التي لم تتكون بعد ابن خلدون عربيا، بقدر ما يمكن استشرافها لدى ميكيافيلي وبعده أوروبيا ورغم ذلك، يصحّ القول، مع رأي نقله كارادفو عن الأب بارجس يعلن فيه: أن سلوك ابن خلدون وخلقه السياسي كانا قائمين على ترك فريق والانضمام إلى فريق آخر عندما تقتضي ذلك مصلحته. بيد أن من الواجب أن ينظر بعين التسامح إلى ترك الأدوار المضبط، كان على ابن خلدون أنه يلجأ إلى "استراحة المحارب "اللاهث وراء الأحداث المتدفقة وكانت حقا "استراحة" أنجز فيها وفي قلعة بني سلامة ربما أهمّ عمل من نوعه، وحتى حينه: المقدمة. ومن اللافت بامتياز التيقّظ المعرفي البحثي، الذي جسّده ابن خلدون حيث غادر إلى مصر بعد إنجازه هذا العمل. فلقد عمل هناك إعادة النظر في "المقدمة"، فعدلّ بعض فصولها، إضافة إلى إدخال فصول أخرى عليها.

وثمة ملاحظة ذات أهمية خاصة على صعيد ما نحن بصدده، وتتمثل في السؤال التالي (وقد أتينا على ما يقترب منه قبل قليل): هل نكتشف وراء ما أنجزه ابن خلدون على صعيدي الممارسة السياسية والإنتاج

المعرفي"مشروعا ثقافيا سياسيا أو سياسيا ثقافيا؟ ها هنا نرى أنه يمكن القول بأن المرحلة التاريخية التي عاش فيها الرجل، كانت قابلة لأن تحتمل التفكير في مثل ذلك المشروع. فهي مرحلة تتنازع فيها اتجاهات متعددة تبرز من ضمنها اتجاهات نكُوصية استسلامية وأخرى تقدمية تغييرية وإصلاحية، وثالثة ذات طابع نكوصي ماضوي(سلفوي). فالتصارع ضمنا أو علنا بين هذه الاتجاهات أو بين بعضها ينتج أنماطا من التفكير النظري والسياسي وغيره. فإذا كان واقع الحال يزخر بمثل تلك الاتجاهات، فقد كان ما أنتجه ابن خلدون وآخرون من ذوي الرأي وإن كانوا أقلّ منه بكثير في المستوى النظري والمعرفي خليقا بأن يؤسس لمثل ذلك المشروع الثقافي السياسي أو السياسي الثقافي. إذن، أين المشكلة التي حالت دون تحقيق ذلك؟ إذا كنا أقررنا بوجود الشرط المعرفي والنظري لتحقيق المشروع المعني، إلا أننا لا نشك في أن ذلك كان ينطوي على بعض نقاط الضعف، التي سنجدها تقوى إذن مع ما في علاقة الكل المجتمعي حينذاك. نعم، استطاع ابن خلدون أن يوجّه نقدا عميقا، بالاعتبار الابستيمولوجي، للمؤرخين حتى عهده، الذين اقتصروا في تأريخهم على سرد الوقائع والحوادث والأسماء، ولنظرائهم المهتمين بشؤون المجتمع، الذين إما بحثوا عن مرجعيته خارجه وخارج التاريخ، وإما أنهم وجدوها فيه ولكن في عوامل لا ترقى إلى مستوى الملل الحاسمة، مثل تطور الأدب شعرا ونثرا والمنظومات الأخلاقية. لقد أنجز العلاّمة تلك المهمة النقدية، وأتبعها بمهمة تأسيسية، حين أعلن، مثلا، أن "حقيقة التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني" الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال. . . ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم»، وكما نلاحظ، عمل ابن خلدون على تأسيس علم للتاريخ وعلم للمجتمع انطلاقا من السياق الواقعي المشخص، مع تأكيد ضمني على استبعاد "عامل تراثي" ما في هذا السياق.

لكن ما قد يمثل خرقا لتينك المهمتين النقدية والتأسيسية، يتمثل-أولا- في أن ابن خلدون أخفق في إنتاج تطابق أولي بين التنظير والتطبيق، بين المنظومة النظرية المعرفية التي أوجدها ممثلة في "المقدمة" وبين ما أتت مقدمة له، في كتاب"العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر". ومن ثم، فإن عدم التطابق ذاك يمكن أن يكون إشارة إلى قصور معرفي، او إلى صعوبات منهجية، أو إلى هيمنة حالة من الانتهاز السياسي المصلحي لصالح المستوى التطبيقي من المسألة، أو ربما لحضور حالة من التقية حيال ما قد ينشأ من التنظير للمرحلة المعيشة(مرحلة ابن خلدون) من مفاجآت محرجة لهذا الأخير تجاه"أهل الحل والربط". ومن هنا، قد يقال في ضوء ذلك، إن حداً للمصداقية المعرفية والأخلاقية والسياسية يمكن أن يكون قد أفتُقد على صعيد التأسيس لصيغة ما من المشروع المأتيّ على ذكره.

أما الخرق الثاني لمهمتي النقد والتأسيس، اللتين أنجزهما ابن خلدون، فنراه قد تمثل في غياب الحامل السياسي لذلك المشروع غيابا ربما تجسد في تعاظم تفكّك الدولة (الدويلات) بكيفية متسارعة في مرحلة العلاّمة. وربما كان ابن خلدون قد أسهم هو نفسه في ذلك، بقدر أو بآخر، بسبب من نمط حياته السياسية ومن نمط تفكيره النظري و المنهجي، أي من غياب التجادل الحي والمشخص بين النظر والعمل. وقد يسمح لنا ذلك بالقول بأن ابن خلدون لم يكتشف، بكيفيه إجرائية فعلية وفي أثناء حياته الدؤوبة، مسألة ستصبح على غاية من الأهمية في نطاق النظرية الثقافية، وهي المتمثلة في جدلية المفكر فاعلا(أو عالما) والفاعل مفكرا، مع العلم بأن هذه الأخيرة لم

تكن مفتقدة في الفكر العربي الإسلامي الوسيط(وقد برز ذلك في النص القرآني الكريم كما ورد عند عدد كبير من الفقهاء و الكلاميين والمفكرين والفلاسفة).

ولعلنا، ثالثا، نتحدث عن خرق آخر استهدف امكانات التأسيس لمشروع سياسي ثقافي أو ثقافي سياسي من قبل ابن خلدون. أما ذلك فيفصح عن نفسه بصيغة حامل ثقافي له، كان يمكن أن تمثله فئات اجتماعية متوسطة، تتكون من مجموعات من المثقفين المتنوعين والمالكين لحد معين من الوعي التاريخي بواقع الحال آنذاك، ومن حد أولي من الحرية في التعبير التنويري الواقعي. والأمر هذا لا يعني غياب مثقفين من هذا النمط في حينه، بقدر ما تجلى بغياب حالة ثقافية يندرج فيها هؤلاء، ويكونون-من ثم- قوة مجتمعية حية وفاعلة، وكذلك مستقلة-على نحو ما- عن السلطة السياسية والسلطة الفقهية.

ويأتي أخيرا وليس آخرا عنصر آخر من عناصر الخرق للمشروع، الذي افتقد ابن خلدون المقومات العمومية لإنجازه، ويكاد يكون واضحا كل الوضوح في "مقدمة" عمله، وفي "متنه-كتاب العبر"، وكذلك في سلوكه العمومي، نعني الايدولوجيا القدرية، التي نجد مرجعيّتها النظرية الفقهية لدى ابن خلدون عند أبي الحسن الأشعري. فعلى صعيد هذه الأيدولوجيا، تفتقد المبادرة للقيام بنشاط إنساني يتّسم بالحرية والشعور بالمسؤولية والقدرة على الاختيار. والحق، إن الايدولوجيا المذكورة تقع، هنا، في موقع المناقضة الصريحة لما أنجزه الباحث والمفكر ابن خلدون في مقدمته، خصوصا في فكرتيه القائلتين بأن الشيء سبب ذاته، وبأن الكسب هو قيمة الأعمال الإنسانية ومعيارها.

إن استعادة الفكر الخلدوني بما أحاط به من صعوبات وإشكالات واختراقات من موقعه الفكري كما من موقع الممارسة السوسيوثقافية والسياسية التي انخرط فيها بعُجرها وبُجرها، تمثل في الواقع العربي الراهن رافعة دقيقة باتجاه الانتصار عليه في ضوء مشروع في النهضة والتنوير، بعد سقوط رهانات متعددة على امتداد ما ينيف على نصف قرن، وفي سياق بروز استحقاقات جديدة كبرى تنحدر من التحديات الضخمة، التي تنطلق من النظام العالمي الجديد.

والسؤال التأسيسي، الذي يفصح عن نفسه هاهنا بإلحاح وحسم، ربما يكسب الصيغة التالية من ضمن صيغ محتملة: ماذا نحن فاعلون بالإرث الخلدوني الكثيف في سياق الاستحقاق العربي المتمثل في إنجاز مشروع نهضوي تنويري ديمقراطي، والرّد على تحديات العولمة في كل أوجهها؟ وإذا حددنا السؤال النهضوي العربي الكلاسيكي بـ"سؤال التقدم- لماذا الآخر متقدم بينما نحن متأخرون"، فان سؤال المشروع العربي النهضوي الديمقراطي الجديد يتجسّد - خصوصا فيما نرى بـ"سؤال الوجود والهوية-كيف يمكننا البقاء في قلب التاريخ والمحافظة على التقدم دون مخاطر الإقصاء من التاريخ."

هاهنا، تبقى ملاحظتان اثنتان كبيرتان، تقوم أولاهما على أن استعادة الفكر الخلدوني والتركة الخلدونية بعمومها إنما هي عملية مشروطة بالواقع العربي في راهنيته وفي سياق تحولاته المحتملة، مما يمكن أن يمنح ذلك الفكر وهذه التركة نظاما منطقيا وأفقا مستقبليا مفتوحا. وهذا، بدوره، يفصح عن نفسه في أن تلك الاستعادة هي شأن من شؤون الواقع العربي المذكور بالدرجة الأولى، وليست من شؤون الفكر والتركة المعنيّين. أما الملاحظة الثانية فتتمثل في أنّ العمومية العربية لاستحقاقات المشروع العربي المذكور في النهضة والتنوير تنحلّ إلى ما يشخّصه ويخصّصه على مستوى كل بلد عربي، بحيث يمكن أن يكتسب التحديد المنطقي والمفاهيمي التالي: مشروع الإصلاح الوطني الديمقراطي. وفي ناتج القول، إنّ ابن خلدون يبرز هاهنا، بنيويا ووظيفيا، عبر الاستجابة لاستحقاقات مرحلتنا في أفقها المفتوح.

ابن خلـدون والتطـورّ العمـرانـي في المغـرب العربـي الإسلامي

الحبيب الجنحاني

إنه ليس من المبالغة في شيء، إذا أكدنا، بادئ ذي بدء، أن قضايا العمران بنوعيه البدوي والحضري، وما يتصل به من هياكل اقتصادية واجتماعية وسياسية، وبخاصةً في المجتمع المغربي تعدّ أبرز جوانب الرؤية الخلدونية للتاريخ والمجتمع، وبالرغم من القرون الطويلة التي تفصلنا عن المقدمة فإننا نشعر أثناء قراءة جديدة ـ نقدية وليست انبهارية ـ لبعض فصولها بأن تلك الرؤية ما تزال تشدنا إلى كثير من جوانبها شدا قويا. ولعل سرّ ذلك يعود إلى أن كثيرا من تلك القضايا ما تزال مطروحة بأسلوب ما حين نحاول اليوم تحليل المجتمع المغربي خاصة، والعربي الإسلامي عامة، فالرؤية الخلدونية ـ إذن ـ رؤية ماضوية تراثية، بل هي رؤية تتسم بالدينامية والاستمرارية خلافا لمن يرى فيها طغيان الجانب الميتافيزيقي، وروح الحتمية، فأنت تشعر لدى بعض الباحثين الذين تناولوا ابن خلدون بالدرس بشيء من الخلط بين منطقه العلمي الجدلي وبين تمثيله لثقافة عصره خير تمثيل من جهة، وإيمان المسلم بالحتمية القدرية من جهة أخرى، ولا تناقض بين هذه الحتمية، وذلك المنطق الجدلي في الرؤية الخلدونية.

إن حقيقة التاريخ عند ابن خلدون أنه خبر عن الاجتماع الإنساني: "اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأعمال..."(1).

ويلحّ على ضرورة تحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فحسن النظر والتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحقّ، وينكبان به عن المزلات والمغالط، "لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرّد النقل، ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومن زلة القدم والحيد عن جادة الصدق، وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على

---

* أكاديمي تونسي.

مجرد النقل غثا وسمينا، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات... "(2).

وتفرق الرؤية الخلدونية بين التاريخ الوقائعي، ولا بد فيه من الاعتماد على مقاييس تفرز الغث من السمين، وتميز الحق من الباطل وبين العمران البشري والاجتماع الإنساني، وكأنه علم مستقل بنفسه، وذو مسائل، "وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا" (3).

ولا يخفي ابن خلدون أن الكلام في قضايا العمران مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص.

وحين يتساءل المرء عن ماهية هذا العلم الجديد، وعن رواده يجيب ابن خلدون بأنه علم مستنبط النشأة، ولم يقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، "ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل" (4).

ويقارن ابن خلدون بين منهجه في درس قضايا العمران البشري وبين محاولات أخرى معروفة في التراث العربي الإسلامي، فيشير إلى ابن المقفع في رسائله، وإلى القاضي أبي بكر الطرطوشي في كتابه "سراج الملوك"، "وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة، إنما يبوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار... ولا يكشف عن التحقيق قناعا، ولا يرف بالبراهين الطبيعية حجابا، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ، وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه، ولا تحقّق قصده واستوفى مسائله.

ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره، وجهينة خبره"(5). ولا بد من الإشارة هنا إلى أنّ ابن خلدون قد شعر بأن قضايا العمران قضايا متشعبة معقدة، لأنها تبحث في الاجتماع الإنساني الخاضع في تطوره لعوامل موضوعية متداخلة ومتفاعلة، ولذا فلا مناص من استمرار النظر فيها، ومواصلة السير في الدرب الذي مهده، "فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فالناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل، وأوضحت له الطريق" (6).

وهنا تكمن لا في نظرنا لا معاصرة الفكر الخلدوني، فما تزال كثير من الهياكل الاقتصادية والاجتماعية في مجتمع المغرب العربي بصفة خاصة متأثرة تأثرا جليا بالمظاهر العمرانية التي لفتت انتباه صاحب المقدّمة، وقد حاول فهمها وتحليلها، ولا غرابة في استمرارية تأثير هذه المظاهر في هياكل المجتمع المغربي المعاصر، وذلك بالرغم من التحول الذي بدأت تعيشه هذه الهياكل ابتداء من القرن التاسع عشر، ولكن هذا التحول لم يكن جذريا وشاملا ليمكن المجتمع المغربي من قطع مرحلة تاريخية جديدة تختلف كل الاختلاف عن عصر ابن خلدون، وبذلك يمكن أن يطغى الطابع التراثي على الرؤية الخلدونية للعمران المغربي.

* * *

ولعله من المفيد هنا أن نتعرف إلى مفهوم العمران في الرؤية الخلدونية انطلاقا من النص الخلدوني نفسه، وذلك قبل دراسة بعض مظاهره، ومقارنتها بالواقع العمراني الذي عاشه المغرب الإسلامي الوسيطي.

إن الاجتماع الإنساني ضروري، وهو الذي يعبر عنه الحكماء بقولهم: "الإنسان مدني بالطبع"، أي لا بدّ من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران (7)، وهو مرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم

الحضارة، فهي نتيجة حتمية للعمران، فتتفاوت بتفاوته، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل (8)، ويعتبرها غاية العمران، ونهاية عمره، وإنها مؤذنة بفساده، باعتبارها تعني التفنن في الترف وإستجادة أحواله، وما دامت الدولة تسعى دائما للانتقال من البداوة إلى الحضارة فمن الطبيعي أن تهرم، وتسقط ببلوغ العمران غاية لا مزيد عليها، وهي الحضارة وهكذا يبدو أول وهلة أن ابن خلدون يكاد يحصر التاريخ في حركة انتقال دائبة من طور البداوة إلى طور الحضارة، وفي هذا الانتقال تلعب الدولة دورا أساسيا، ويصبح مصيرها مرتبطا بتمام هذه الدورة، وهكذا يصبح التاريخ حركة دورية حلزونية الشكل، وليست مستقيمة، كما أثبتت ذلك النظرة العلمية الصحيحة لحركة التاريخ البشري، وقد اتهم ابن خلدون فعلا بأنه يفسر التاريخ تفسيرا حلزونيا غير منتبه إلى استقامة الخط البياني للتطور التاريخي!

إننا نعتقد أن ابن خلدون أراد أن يفسر ظاهرة تداول الدول في تاريخ المغرب بصفة خاصة، ولم ينظر إلى تاريخ المجتمع وتطوره نظرة شمولية. إن تداول النظم السياسية لا يعني أبدا دورية التطور التاريخي. ويبدو أن الالتباس قد نشأ نتيجة ربط نهاية دول المغرب ببلوغ الدولة الناشئة مرحلة الحضارة (9).

ويقسّم ابن خلدون، كما هو معروف، العمران إلى نوعين : العمراني البدوي، ويقتصر سكانه على تسديد حاجاتهم الضرورية من الأقوات، والملابس، والمساكن، وسائر الأحوال والعوائد، وهم مقصرون عما فوق ذلك، وبالخصوص تسديد حاجات ذات طابع كمالي، وأهل البدو صنفان : صنف يشتغل بالزراعة فيكون مقيما ويسكن القرى والمداشر والجبال، وصنف ثان يعتمد في معاشه على تربية الماشية، وهم الرحل من أهل العمران البدوي، وما دام التمدن غاية للبدوي يجري إليها فان البادية أصل العمران، والأمصار مدد لها، ولكل مرحلة من مرحلتي العمران حاجات معينة تستلزمها طبيعة المرحلة التي يعيشها مجتمع معين، وليس هنالك حدّ فاصل بين المرحلتين، أو قطيعة، بل هنالك علاقة جدلية بينهما، وهذا أمر طبيعي ما دامت المرحلة الثانية تولد في أحضان الأولى، وهي غاية أهلها. إننا نلمس في بحثنا لبعض الجوانب الديمغرافية لكثير من أمصار المغرب التي عاشت مرحلة العمران الحضري حسب الرؤية الخلدونية ظاهرة النزوح من البادية إلى المدينة الجديدة، وهي تقوم في بدايتها على استقرار بعض القبائل بها، وانتقالها من سكنى البادية إلى سكنى المدينة، وخصوصا إذا كانت المدينة تمثل عاصمة دولة جديدة تعتمد على العصبية القبلية، ونذكر من هذه المدن تاهرت، وسجلماسة، وفاس، ومراكش(10)، وليس من النادر أن تجد عشائر من القبيلة الواحدة استقرت بالمدينة، وأصبحت تخضع لمعطيات العمران الحضري، وعشائر أخرى بقيت تعيش في البادية، ولكنها تلعب دورا سياسيا مهما في حياة المدينة عن طريق الفئات الاجتماعية المنحدرة منها، والمستقرة بالمدينة، بل أصبح استنجاد هذه الفئات بقبائلها البدوية وسيلة ضغط ناجعة على الحكم المركزي. يخبرنا ابن الصغير عن الوضع السياسي والاجتماعي بتاهرت مشيرا إلى أنه لما تغيرت الأمور خلا "سكان المدينة بمن انتجع إليهم من رؤسائهم (أي من رؤساء القبائل)، فقالوا لهم إن الأمور قد تغيرت، والأحوال قد تبدلت، فقاضينا جائر، وصاحب بيت مالنا خائن، وصاحب شرطتنا فاسق، وإمامنا لا يغيرن من ذلك شيئا" (11).

إن هذه الظاهرة الديمغرافية تكتسي أهمية خاصة في تاريخ المدن المغربية في العصر الوسيط، وقد عاش ابن خلدون هذه الظاهرة في عصره فاتخذها مثالا على قاعدة عامة من قواعد التفاعل والتداخل بين صنفي العمران، "ومما يشهد لنا أن البدو أصل الحضر، ومتقدم عليه أنا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا

أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفي قراه، وإنهم أيسروا فسكنوا المصر، وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر، وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة، وإنها أصل لها فتهمه" (12) ولا يغفل ابن خلدون عن الربط بين سكنى هذه الفئات من أهل البدو المدينة وبين التحول في حياتها الاقتصادية، وهو تحول يسمح لها بتسديد حاجات جديدة يقتضيها مجتمع العمران الحضري، ولمزيد إدراك هذه الإشارة الخلدونية الهادفة نلمح إلى الوضع الاقتصادي والاجتماعي الذي أصبحت تتمتع به فئات نفّوسة التي انتقلت من الجبل واستقرت بتاهرت (13) أو فئات المدراريين بسجلماسة، أو اللمتونيين بمراكش، أو بالمدن الأندلسية. ونودّ في هذا الصدد طرح القضايا التالية :

أولا : إن نظرة ابن خلدون إلى الظواهر العمرانية تشبه نظرته إلى الظواهر الطبيعية، فهو كثيرا ما يشبّه بينها (14)، وإن الحضارة غاية لا مزيد وراءها، ولذا لابد من الهرم والتدهور بعد بلوغ تلك الغاية، شأنها في ذلك شأن جسم الإنسان بعد بلوغ سن الأربعين، ومن هنا جاء اتهام ابن خلدون بالتأثر بالمنطق السكوني، وعدم قدرته على الخروج من إطار المنظومة الأرسطية، فلا غرو لا إذن لا أن يكرر نفسه، ويفسر التاريخ تفسيرا حلزونيا من جهة، وألا تكون له رؤية تطورية مستقبلية ما دام "الماضي أشبه بالآتي من الماء" من جهة ثانية. إنها فعلا نقطة الضعف المحيّرة في الرؤية الخلدونية.

هل جاءت هذه الحتمية نتيجة تلك الصورة القاتمة التي كان عليها المغرب الإسلامي في عصر ابن خلدون (732 - 808 هـ / 1322 - 1406 م)، وهي الفترة التي بلغت فيها الأزمة العمرانية أوجها، كما سنرى بعد أن عرفت بلاد المغرب تطورا عمرانيا ذا شأن (15) أم هي نتيجة طبيعية لحشر ابن خلدون نفسه ضمن إطار ظاهرة العصبية القبلية في المغرب، وهي الظاهرة التي شغلت فكره فأولاها عناية خاصة، واقتنع في النهاية، وبعد التعمق في دراسة التجربة التاريخية المغربية أنها ظاهرة أبدية حكمت على سكان المغرب بحياة التداول بين صنفي العمران : البدوي والحضري دون إمكانية قطع مرحلة تاريخية جديدة؟ ويبقى احتمال ثالث قد ألمحنا إليه آنفا، ونعني بذلك أن نظرة ابن خلدون إلى الظواهر العمرانية لم تكن نظرة شاملة تقصد المجتمع البشري كله، بل نظر إليه في نطاق جغرافي معين لا يتجاوز مظاهر العمران الحضري في عاصمة دولة قامت على عصبية قبلية معينة كان أهلها يعيشون بالأمس القريب في مرحلة العمران البدوي فحدث هذا التحول في حياتهم، وأدى ذلك إلى ضعف العصبية أمام عصبية أخرى ما تزال تعيش مرحلة العمران الريفي فتغلبت، ثم حدث لها ما حدث للعصبية المنهزمة، فليس المقصود - إذن - بالظواهر العمرانية تلك الظواهر الاجتماعية الكونية العامة في حياة المجتمع البشري، بل تلك المرتبطة بحياة عصبية قبلية معينة ؟ (16)

وأخيرا ألسنا نحمّل الرؤية الخلدونية ما لا تتحمّل حين نطالبها باستشراف المستقبل، والتطلع إلى آفاقه لأننا نطالبها بذلك حسب نظرة حديثة تبلورت معالمها نتيجة تقدم العلوم الاجتماعية ابتداء من القرن التاسع عشر بصفة خاصة فهنالك - إذن - عوائق إبستيمولوجية، وبنية عقلية خاضعة لمعطيات عصرها.

ثانيا : يعطي ابن خلدون أهمية كبرى للعامل المناخي الجغرافي في حياة الإنسان والمجتمع، فيجعل البيئة الجغرافية محددة لنمط المعيشة، ومؤثرة في العادات والتقاليد، وفي نظم الحكم، وشؤون الأسرة، بل قل مؤثرة حتى في البنية والميول (17).

إن الأبحاث الحضارية الحديثة أقامت الدليل على أهمية علم التبيؤ البشري (الإكولوجيا) في تفسير كثير من الظواهر العمرانية (18)، ونعتقد أن وعي صاحب المقدمة بأهمية هذا العامل قد ساعده كثيرا على فهم سنن العمران المغربي.

ثالثا : لعله من الطريف أن نتساءل عن نوعية التناقض بين صنفي العمران : العمران البدوي والعمران الحضري؛ فهل الأمر لا يتجاوز الاختلاف في أسلوب الحياة، ونمط المعيشة، وقد كمنت وراء مظاهر التحول المعيشي في الأمصار المغربية، وفي أوساط فئات اجتماعية معينة بصفة خاصة عوامل خارجية تتمثل بالخصوص في تجمع ثروات جديدة بأيدي فئات التجار المختصين في التجارة البعيدة المدى، ولا سيما في اتجاه بلاد السودان، مصدر بضاعتين ثمينتين من بضائع العصر : الذهب والرقيق (19)، أم أنّ القضية أعمق من ذلك ؛ فالظواهر الاجتماعية الجديدة التي يتحدث عنها ابن خلدون في المجتمع المغربي خلال مرحلة العمران الحضري قد برزت نتيجة تحول بطيء في أسلوب الإنتاج جعلته عوامل خارجية (ونعني تجارة الذهب بالخصوص) يبدو لنا تحولا مصطنعا لا يقوم على أسس النسق التدريجي، وبالتالي لم يكن قادرا على إفراز مرحلة تاريخية جديدة ؟

إنّ القضية ما تزال لا في رأينا لا مطروحة (20)، ومهما يكن من أمر فإن هذا التحول، إن أثبتت الأبحاث الجديدة حول نمط الإنتاج في مرحلتي العمران البدوي والحضري وجوده، لا يمكن أن يكون إلا تحولا جزئيا محدودا، ولم يمس هياكل النمط الإنتاجي السائد، ولذا فقد كان مفعوله محدودا جدا.

إنّ هذه القضية جديرة - في نظرنا - بالدراسة والتمحيص، لأننا نعتقد بأنه لا يمكن الاعتماد على عوامل خارجية فوقية في تفسير ذلك التحول الاجتماعي الواضح في مرحلة العمران الحضري، وقد أفاض ابن خلدون في تحليله.

* * *

إنّ المدن المغربية هي التي عاشت ذلك التحول في نمط المعيشة، وبرزت بين جدرانها تلك الظواهر الاجتماعية الجديدة في مرحلة العمران الحضري، فلا غرابة - إذن - أن يهتم ابن خلدون اهتماما كبيرا بالمدن، ويخصص لها بابا يحتوي على 22 فصلا من المقدمة منطلقا من أن البناء، واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة، ونظرا إلى أنها ليست من الأمور الضرورية، فلا بد - إذن - في تمصير الأمصار، واختطاط المدن من الدولة والملك، ويجد في تاريخ المدن المغربية المتعددة أمثلة كثيرة، فقد أسس أغلبها ليكون عاصمة دولة جديدة، مثل فاس، وسجلماسة، وتاهرت، ورقادة، والمهدية، وقلعة بني حماد، ومراكش.

ومن الشروط التي يجب أن تتوفر في تأسيس المدن توفر الماء بأن تكون المدينة على نهر، أو تؤسس بإزاء عيون عذبة ثرة، وطيب المراعي، والمزارع، "فإن المزارع هي الأقوات؛ فإذا كانت مزارع البلد بالقرب كان ذلك أسهل في اتخاذه، وأقرب في تحصيله" (21)، ولا يغفل صاحب المقدمة عن احتياج المدينة في علاقاتها التجارية إلى قربها من الواجهة البحرية، "وقد يراعى أيضا قربها من البحر لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية" (ج 8، ص 975). إن هذه الشروط في تأسيس المدن لم يشترطها نظريا، بل استنتجها من الواقع العمراني المغربي، فأكثر المدن المغربية قد تتوفر فيها هذه المعطيات، والمتتبع للمناطق العمرانية المغربية في كتب الجغرافيين العرب يلمس أن أكثر المدن المغربية قد توافرت فيها معطيات تأسيس المدينة العربيّة الإسلامية في العصر الوسيط، وينتقد ابن خلدون سياسة اختيار مواقع الأمصار الإسلامية الأولى مثل القيروان، والكوفة، والبصرة إذ لم يراع فيها توفر جميع شروط تأسيس المصر. ويربط ابن خلدون بين المعطيات الديمغرافية في المدينة، ومناخها، وصحة هوائها، أو تعفنّه، ويتهم الجغرافي الأندلسي البكري ببعده عن نباهة العلم، وبعدم استنارة البصيرة لأنه يعيد أساطير العامة حول أسباب انتشار حمى العفن بمدينة قابس (22).

وبناء على معرفته بحياة المدينة المغربية الوسيطية يؤكد ابن خلدون أنه كلما كثر العمران في المدينة ازدادت الحاجات، ولا سيما الكماليات منها فيؤثر ذلك في ازدياد الأسعار في المدينة سواء في ميدان البضائع التجارية، أو في ميدان الصنائع والأعمال.. ومن هنا فإنّ البدوي عاجز عن سكنى المصر الكبير لغلاء مرافقه (23). إن انتشار الترف في المدينة يؤثر تأثيرا سلبيا في أخلاق سكانها، وفي علاقاتهم البشرية، ويلمس القارئ لهذه الفقرة من المقدمة (24) الموقف السلبي الذي يقفه ابن خلدون من انتشار الترف في المدينة، ويعلل في النهاية خرابها بانتشار الرذائل فيها نتيجة التفنن في الترف، "وإذا كثر ذلك في المدينة، أو الأمة تأذّن الله بخرابها وانقراضها، وهو معنى قوله تعالى: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميرا (25).

ونجد علاقة عضوية متينة في الرؤية الخلدونية إلى العمران الحضري بين المدينة والصنائع، فالصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته، ويأتي رسوخها في الأمصار نتيجة رسوخ الحضارة، وطول أمدها، وإذا دبّت عوامل الهرم، والتقلص في مدينة ما فسرعان ما تتضاءل فيها الصنائع وتتلاشى، فلا غرابة أن نجد صاحب المقدمة يولي أهمية كبرى للعمل، ويرى أن قيمة الشيء تتمثل فيما يبذل فيه من عمل، "إذ ليس هناك، إلا العمل"، فالأعمال -إذن- هي القوة الأساسية الكامنة وراء الحركة العمرانية تنشط بنشاطها، وتتقلّص بتدهورها: «والعمران و وفوره، ونَفَاق أسواقه إنما هو بالأعمال، وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين، فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال، وابذعرّ الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرّزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة من العمران تفسد بفساد مادتها ضرورة" (26).

ولا مناص لنا هنا من التأكيد على العلاقة العضوية بين العمران والسياسة الجبائية في الرؤية الخلدونية (27)، ويبرز تأثيرها الايجابي، أو السلبي في حياة المدن بصفة خاصة، فإذا كانت هذه السياسة معتدلة، بعيدة عن فرض المغارم السلطانية، والمكوس على الرعايا فإنهم ينشطون للعمل، ويرغبون فيه فيكثر الاعتمار، وهو يؤدي بدوره إلى تعدد الأعمال وتنوعها فتزداد جباية الدولة على الأمد البعيد، أما سياسة إثقال كاهل الرعايا بالمغارم والمكوس فإنه يؤدي إلى كساد الأسواق، وتقلص العمران، ويعود ذلك في النهاية بالوبال على الدولة نفسها فتقل مواردها الجبائية في نفس الوقت الذي تزداد فيه حاجاتها للأموال في مرحلة العمران الحضري. إن العلاقة متينة بين السياسة والاقتصاد، فالظلم مؤذن بخراب العمران سواء كان هذا الظلم نتيجة سياسة جبائية مرهقة، أو تسليط أنواع أخرى من الحيف والتعسف على السكان وتجاوز الدولة السياسة الشرعية، فلا عز للدولة إلا بالرجال، "ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل" (ج 2، ص 850)، ومن أبرز أنواع العدل في الرؤية الخلدونية العدل الاقتصادي، فالظلم المؤذن بخراب العمران يتجاوز الظلم الجبائي ليشمل احتكار التجارة من ذوي السلطان، واغتصاب أموال الناس عن طريق سياسة التغريم، وقد اشتهر بها النظام الفاطمي في المغرب (28)، وليشمل بالخصوص تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق.

"ومن أشد الظلمات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق، وذلك أن الأعمال من قبيل المتمولات كما سنبين في باب الرزق، لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران" (29).

وهكذا نجد الحياة الاقتصادية في المدن المغربية تقدم مرة أخرى أمثلة دقيقة لهذه النظرة الخلدونية.

* * *

أود في نهاية هذه الدراسة عن الرؤية الخلدونية والتطور العمراني في بلاد المغرب أن أطرح التساؤل التالي :

أولا : إلى أي مدى كانت الرؤية الخلدونية للتطور العمراني المغربي منطلقة من الواقع التاريخي نفسه؟

ثانيا : كيف فسر ابن خلدون ظاهرة التدهور العمراني المغربي؟

إنه من المعروف أن ابن خلدون قد قصد بتأليفه أولا وبالذات تحليل الظواهر العمرانية في المغرب، والتعرض لأحوال أجياله وأممه، وذكر ممالكه ودوله دون ما سواه من الأقطار معللا ذلك بعدم إطلاعه على أحوال المشرق (30) وقد كان متأثرا في تحليله للتطور العمراني المغربي بظروف الأزمة الحادة التي بلغتها بلاد المغرب في عصره، أي أثناء القرن الثامن الهجري /الرابع عشر الميلادي (31).

إن نظرة شمولية للتطور العمراني في المغرب الإسلامي تجعل المرء يلاحظ صعود الرسم البياني لهذا التطور ابتداء من النصف الثاني للقرن الثاني الهجري ليبلغ أوجه خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة (32)، ثم يأخذ في الانحدار ابتداء من منتصف القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي ليبلغ درجة الهبوط التي نزل إليها في عصر ابن خلدون. إننا نؤكد هنا على النظرة الشمولية لرسم الخط البياني لهذا العمران، لأن بعض المناطق الجغرافية قد عرفت تطورا نسبيا بعد منتصف القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، مثل المغرب الأقصى في العصرين المرابطي والموحدي، أو إفريقية في بعض مراحل العصر الحفصي.

إن الأزمة العمرانية الحادة التي عاشها المغرب العربي الإسلامي في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، فأصيبت مدنه بالتقلص الديمغرافي، والتدهور العمراني، ثم الخراب والتلاشي، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل قد بدأت – في حقيقة الأمر – منذ منتصف القرن الخامس الهجري، لتصل إلى ما وصلت إليه عامي الطاعون الجارف (748 – 49 هـ / 1348 – 49 م)، وتدل بعض إشارات ابن خلدون على وعيه بتسرب عوامل الأزمة والهرم قبل هذه الفترة، يقول متحدثا عن الطاعون : . . . "هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها، وبلغ الغاية من مداها، فقلص ظلها، وفل من حدها، وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها" (33).

ويحلل في نص آخر، ظواهر التحول العمراني الذي عرفته مختلف مراحل التاريخ المغربي (34)، فبعد مرحلة انتشار شبكة المدن والقرى تربط بينها مسالك تجارية نشطة، التحمت خلالها الواجهة الصحراوية بالواجهة البحرية تبدأ مرحلة التقلص الديمغرافي، وتناقص العمران، فلم يبق منه إلا ما هو بسيف البحر، أو ما يقاربه من التلول "بعد أن كان عمرانه متصلا من البحر الرومي إلى بلاد السودان في طول ما بين السوس الأقصى وبرقة، وهي اليوم كلها، أو أكثرها قفار وخلاء وصحارى" (35).

أما الشق الثاني من التساؤل فيتصل بتعليل ابن خلدون لظاهرة تدهور العمران المغربي؟

إنه لم يركز على تفسيرها بصفة خاصة، فهي نتيجة طبيعية – حسب رؤيته – لبلوغ العمران الحضري الغاية التي لا مزيد عليها، وهو يفسر أيضا بالهجرة الهلالية وما صاحبها من مظاهر التفكك السياسي، والاختلال العمراني.

قد أثبتت الدراسات الجديدة أهمية التجارة

الصحراوية، ولا سيما تجارة الذهب مع بلاد السودان في التطور العمراني المغربي، وقد كان لتدهور هذه التجارة، وتحول المسالك أثر بعيد - دون ريب - في حياة المدن المغربية، وخاصة المدن الصحراوية التي ربطت بينها تلك المسالك. وقد اعتبر عدم تعرض ابن خلدون لهذه النقطة ثغرة في تحليله لعوامل الهرم وتدهور المدن المغربية (36).

ونلاحظ هنا أنه لم يغفل في المقدمة عن ذكر أهمية التجارة مع بلاد السودان، وما أدت إليه من تجمع الثروات في كثير من المدن المغربية، ونجده يفند اعتقاد العامة في تحليل غنى أهل المشرق الأقصى من عراق العجم والهند والصين بأن ذلك ليس ناشئا عن توفر المعادن الذهبية والفضية بأرضهم أكثر من غيرها كما يظن، "أو لأن ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم، وليس كذلك، فمعدن الذهب الذي تعرفه في هذه الأقطار إنما هو من بلاد السودان وهي إلى المغرب أقرب" (37).

فقد تحولت المدن المغربية إلى مجرد معابر لتجارة الذهب، وأصبحت أسواقها عاجزة عن الاستفادة من مرور تلك الثروة، فالقضية - إذن - ليست مجرد تحول في مسالك هذه التجارة الثرية، فهو لا يولي العامل الخارجي اعتبارا يذكر - فيما يبدو - على الرغم من دوره الهائل الذي اكتسبه في الدراسات الحديثة. إن البنى والعوامل الداخلية للمدن المغربية هي التي تحدد تطور عمرانها أو تدهوره، إن "كثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه".

الهوامش والإحالات

(1) مقدمة ابن خلدون، ط 2، القاهرة، 1965، ج 1، ص 407.

(2) ن. م.، ص 362.

(3) ن. م.، ص 413 وما يليها.

(4) ن. م.، ص 414.

(5) ن. م.، ص 417.

(6) ن. م.، ص 417 وما يليها.

(7) ن. م.، ص 420، ج 2، ص 881.

(8) ن. م.، ج 3، ص 1010 وما يليها.

(9) انظر في هذا الصدد: ن. م.، ج 2، ص 658 وما يليها.

(10) راجع في هذا الصدد كتابنا: "المغرب الإسلامي: الحياة الاقتصادية والاجتماعية"، تونس، 1978، ص 111 وما بعدها، ص 154 وما بعدها، انظر أيضا الفصل الخاص بمدينة "أودغست"، ص 193 وما بعدها. انظر بالنسبة لقبائل الملثمين (لمتونة، جدالة، مسوفة، ولمطة) دراستنا عن "السياسة المالية للدولة المرابطية"، ضمن هذا الكتاب.

(11) ابن الصغير، تاريخ الدولة الرستمية، باريس، 1908، ص 18.

(12) المقدمة، سبق ذكره، ج 2، ص 583.

(13) انظر: المغرب الإسلامي...، سبق ذكره، ص 112 وما بعدها.

(14) قد بينا لك فيما سلف أن الملك والدولة غاية للعصبية، وأن الحضارة غاية للبداوة، وأن العمران كله من بداوة وحضارة، وملك وسوقة له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمرا محسوسا. وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط، فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضا كذلك، لأنه غاية لا مزيد وراءها"، المقدمة، ج 3، ص 1010.

(15) انظر تصويره لتلك الصورة القاتمة في المقدمة، ج 1، ص 405 وما يليها.

(16) قد يعترض المرء هنا قائلا : إن محاولة التفسير هذه متنافية مع صريح نص ابن خلدون، فهو بعد أن وصف وضع التدهور العمراني في المغرب، خلال عصره قال : "وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته، ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة : والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة، وعالم محدث"، المقدمة، ج 1، ص 406. فقد اتخذ ابن خلدون من المغرب صورة للكون كله، وهي نظرة جزئية أحادية الجانب دون ريب، ولكنها متأثرة بواقعها، وبالبنية العقلية لصاحبها.

(17) اعلم أن"هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب، وكل سكانها في رغد من العيش، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش، من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاة واعتدال الطينة و وفور العمران، وفيها الأرض الحرة التي لا تنبت زرعا ولا عشبا بالجملة، فسكانها في شظف من العيش : مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن، ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرمال فيما بين البربر والسودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب والأدم جملة، وإنما أغذيتهم وأقواتهم الألبان واللحوم، ومثل العرب أيضا الجائلين في القفار، فإنهم كانوا يأخذون الحبوب والأدم من التلول إلا أن ذلك في الأحايين، وتحت رقبة من حاميتها وعلى الإقلال لقلة وجدهم فلا يتوصلون منه إلى سد الخلة أو دونها فضلا عن الرغد والخصب، وتجدهم يقتصرون في غالب أحوالهم على الألبان وتعوضهم من الحنطة أحسن معاض. وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالا في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات"، المقدمة، ج 9، ص 494 وما يليها.

(18) يعتقد الأستاذ علي عبد الواحد وافي أن ابن خلدون قد بالغ في أثر البيئة الجغرافية في شؤون الاجتماع، وحاول الرد عليه، ولكن بحجج واهية، انظر المقدمة، ج 1، ص 292 وما يليها.

(19) راجع فصل : "التجارة في المغرب الإسلامي خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة" ضمن كتابنا "المغرب الإسلامي..."، سبق ذكره، ص 13 وما بعدها.

(20) تساءلنا في "المغرب الإسلامي..." (ص42)، هل من الممكن القول : "إن الفئات الاجتماعية الجديدة التي ولدت في مراكز تجمع الثروات الكبرى نتيجة الازدهار التجاري تمثل الملامح الجنينية للمجتمع الرأسمالي التجاري المبكر" ؟.

(21) المقدمة، ج 3، ص 975.

(22) ن. م.، ص 973 وما يليها.

(23) والبدوي لم يكن دخله كثيرا..."، المقدمة، ج 8، ص 1001.

(24) ن. م.، 1011 وما بعدها.

(25) ن. م.، ص 1012.

(26) ن. م.، ج 2، ص 849 وما يليها.

(27) راجع في هذا الصدد، ن. م.، ص 837 وما بعدها.

(28) انظر في هذا الصدد : السياسة المالية للدولة الفاطمية ضمن كتابنا "دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي"، بيروت، 1986.

(29) المقدمة، ج 2، ص 853.

(30) ن. م.، ج 1، ص 406.

(31) نظرا لأهمية الفقرة التي يحلل فيها ابن خلدون أوضاع عصره، وينطلق منها ليحكم على أحوال الكون بأسره نورد نصها فيما يلي :

"وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفلّ من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة : والله وارث الأرض ومن عليها. وإذ تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلا يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده". ن. م.، ص 405وما يليها.

(32) راجع في هذا الشأن كتابنا : "المغرب الإسلامي : الحياة الاقتصادية والاجتماعية خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة"، سبق ذكره.

(33) المقدمة، ج 1، ص 406.

(34) نظرا لأهمية هذا النص نورده هنا كاملا رغم طوله، يقول ابن خلدون : "اعتبر ذلك بأقطار المشرق، مثل مصر والشام وعراق العجم والهند والصين وناحية الشمال كلها، وأقطار ما وراء البحر الرومي، لما كثر عمرانها كيف كثر المال فيهم، وعظمت دولتهم، وتعددت مدنهم وحواضرهم، وعظمت متاجرهم وأحوالهم. فالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية الواردين على المسلمين بالمغرب في رفههم واتساع أحوالهم أكثر من أن يحيط به الوصف. وكذا تجار أهل المشرق وما يبلغنا عن أحوالهم. وأبلغ منها أحوال أهل المشرق الأقصى من عراق العجم والهند والصين، فإنه يبلغنا عنهم في باب الغنى والرفه غرائب تسير الركبان بحديثها، وربما تتلقى بالإنكار في غالب الأمور، ويحسب من يسمعها من العامة أن ذلك لزيادة في أموالهم، أو لأن المعادن الذهبية والفضية أكثر بأرضهم أو لأن ذهب الأقدمين من الأمم استأثروا به دون غيرهم، وليس كذلك. فمعدن الذهب الذي نعرفه في هذه الأقطار إنما هو من بلاد السودان وهي إلى المغرب أقرب. وجميع ما في أرضهم من البضاعة فإنما يجلبونه إلى غير بلادهم للتجارة، فلو كان المال عتيدا موفورا لديهم لما جلبوا بضائعهم إلى سواهم يبتغون بها الأموال، ولاستغنوا عن أموال الناس بالجملة.

لقد ذهب المنجمون، لما رأوا مثل ذلك، واستغربوا ما في المشرق من كثرة الأحوال واتساعها و وفور أموالها، فقالوا بأن عطايا الكواكب والسهام في مواليد أهل المشرق أكثر منها حصصا في مواليد أهل المغرب. وذلك صحيح من جهة المطابقة بين الأحكام النجومية والأحوال الأرضية كما قلناه. وهم إنما أعطوا في ذلك السبب النجومي، وبقي عليهم أن يعطوا السبب الأرضي، وهو ما ذكرناه من كثرة العمران واختصاصها بأرض المشرق وأقطاره، وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه. فلذلك اختص المشرق بالرفه من بين الآفاق، لا إن ذلك لمجرد الأثر النجومي. فقد فهمت ممن أشرنا لك أولا أنه لا يستقل بذلك، وأن المطابقة بين حكمه وعمران الأرض وطبيعتها أمر لا بدّ منه.

واعتبر حال هذا الرفه من العمران في قطر إفريقية وبرقة لما خف ساكنها وتناقص عمرانها كيف تلاشت أحوال أهلها وانتهوا إلى الفقر والخصاصة، وضعفت جباياتها، فقلت أموال دولها، بعد أن كانت دول الشيعة وصنهاجة بها على ما بلغك من الرفه وكثرة الجبايات واتساع الأحوال في نفقاتهم وأعطياتهم، حتى

لقد كانت الأموال ترفع من القيروان إلى صاحب مصر لحاجاته ومهماته، وكانت أموال الدولة بحيث حمل جوهر الكاتب في سفره إلى فتح مصر ألف حمل من المال يستعد بها لأرزاق الجنود واعطياتهم ونفقات الغزاة.

وقطر المغرب وإن كان في القديم دون إفريقية فلم يكن بالقليل في ذلك، وكانت أحواله في دول الموحدين متسعة وجباياته موفورة. وهو لهذا العهد قد أقصر عن ذلك لقصور العمران فيه وتناقصه، فقد ذهب من عمران البربر فيه أكثره، ونقص عن معهوده نقصا ظاهرا محسوسا، وكاد أن يلحق في أحواله بمثل أحوال إفريقية، بعد أن كان عمرانه متصلا من البحر الرومي إلى بلاد السودان في طول ما بين السوس الأقصى وبرقة، وهي اليوم كلها أو أكثرها قفار وخلاء وصحارى، إلا ما هو منها بسيف البحر أو ما يقاربه من التلول، والله وارث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين"، المقدمة، ج 8، ص 1002 وما يليها.

(35)ن. م.، ص 1003.

(36) انظر إيف لاكوست، ابن خلدون، بيروت، 1978، ص 99 وما بعدها.

(37) انظر تعليق رقم 34.



موقف ابن خلدون
من تجربة العرب الأولى في تأسيس المدن

عبد الحميد سلامة*

تؤكّد معظم المصادر العربية القديمة أنّ العرب قد واجهتم في عصر الفتوحات الأولى صعوبات كبيرة في سكنى البلدان والأمصار وتخطيط المدن وإيجاد المرافق الأساسية للحياة والنشاط، لأنهم مازالوا يتشبثون إلى ذلك العهد بالإقامة في محيط طبيعي مفتوح يتلاءم مع دوابهم وماشيتهم ولا يحدّ من حريتهم في التنقل والغزو. وقد أورد لنا المسعودي (346هـ/ 957م) خبرا يؤكد هذه الحيرة التي انتابت الخليفة عمر بن الخطاب (13هـ/ 634م ـ 23هـ/ 643م) في أول عهد المسلمين بالفتوحات عندما اتجه إلى أحد حكماء عصره يطلب منه النصح بشأن إقامة المدن فقال له: «إنّا أناس عرب وقد فتح اللّه علينا البلاد ونريد أن نتبوأ الأرض ونسكن البلاد والأمصار، فصف لي المدن وأهويتها ومساكنها وما تؤثره الترب والأهوية في سكّانها» (1). وكان هذا السؤال ناتجا عن قلة خبرة العرب بتأسيس المدن لأنهم اعتادوا الاستقرار في محيط طبيعي يتلاءم مع دوابهم وماشيتهم، ذلك «أن العرب لا تصلح إلا حيث يصلح البعير والشاة في منابت العشب» (2). وبهذا نصح عمر بن الخطاب قائده عتبة بن غزوان (ت 17هـ/ 638م) عند تأسيس البصرة سنة 15هـ/ 636م، فأمره بأن ينزل هو وأصحابه موضعا قريبا من الماء والمرعى(3). وأكد عمر هذا الاختيار مرة ثانية لقائده سعد بن أبي وقاص (ت 55هـ/ 674م) عند تأسيس الكوفة سنة 17هـ / 638م، فكتب إليه يقول «إن العرب بمنزلة الإبل لا يصلحها إلا ما يصلح الإبل» (4).

ويقوم هذا الاختيار أساسا على أسباب عاطفية واجتماعية أكثر منها استراتيجية واقتصادية، لأنّ العرب مازالوا مشدودين في هذا العهد إلى حياة البداوة والصحراء والرعي، ولا يريدون أن يستوطنوا مكانا غريبا عنهم لا يوافق نشأتهم ونمط عيشهم، لاسيما وأنّ العدد الأكبر من الجيوش الفاتحة كان يتألّف من بدْو لم يعرف أغلبهم السكنى خارج الخيمة (5).

ولم يساعدهم هذا الموقف على حسن اختيار الأمكنة ولا على حسن تخطيط المدن والتكيف مع المتطلبات الجديدة التي ظهرت مع الفتوحات الأولى، على المستويات الجغرافية والمناخية والطبيعية والاقتصادية، وهو ما عابه عليهم ابن خلدون (ت 808هـ/ 1406م) لأنهم أهملوا الربط بين الإطار الجغرافي والفضاء المكمّل له اقتصاديا، كجلب المنافع والمرافق، وضرورة وجود

* أكاديمي، مستشار أول لدى سيادة رئيس الجمهورية.

الماء والمرعى للنتاج والضرع والركوب، وصلوحية الأرض للزراعة، وتوفر الشجر والخشب والحطب وطيب الهواء؛ فغفلوا عن حسن الاختيار الطبيعي في اختطاط المدن، ولم يراعوا إلا ما تحتاج إليه إبلهم من المرعى وما يقرب من القفر ومسالك الظعن، لا يبالون بالماء طاب أو خبث، ولا قل أو كثر، ولا يسألون عن زكاء المزارع والمنابت والأهوية، حتى تأزّمت بمرور الأيام أحوال بعض المدن التي أسّسوها مثل البصرة والكوفة والقيروان (6).

ولا يعتبر هذا الاهتمام بموضوع تأسيس المدن سبقا من ابن خلدون، إذ اهتم به قبله عدة أدباء ومؤرخين منذ القرن 3هـ / 9م، فالجاحظ (255هـ / 868م) قد أشار إلى «أن المدائن لا تُبْنَى إلا على ثلاثة أشياء، على الماء والكلإ والمحتطب (7)»، وكذلك فعل ابن قتيبة (ت 276 ـ 889) (8). أما ابن أبي الربيع (ت 272 هـ/ 885 م) فقد كان أول شرط من شروطه الثمانية في إنشاء المدن هو توفر الماء، فقال: أولها أن يسوق إليها الماء العذب ليشرب حتى يسهل تناوله من غير عسف، ثانيها أن يقدّر طرقها وشوارعها حتى تتناسب ولا تضيق، ثالثها أن يبني فيها جامعا للصلاة في وسطها ليقرب على جميع أهلها، رابعها أن يقدر أسواقها بكفاياتها لينال سكانها حوائجهم من قرب، خامسها أن يميز قبائل ساكنيها بأن لا يجمع أضدادا مختلفة متباينة، سادسها أن يسكن أفسح أطرافها وأن يجعل خواصة كنفا له من سائر جهاته، سابعها أن يحوطها بسور خوف اغتيال الأعداء لأنها بجملتها دار واحدة، ثامنها أن ينقل إليها من أهل الصنائع بقدر الحاجة لسكانها (9)... وأما الماوردي (ت 450هـ / 1058م) فقد كان أول شرط من شروطه الستة في إنشاء المدن هو توفر الماء كذلك، فقال: أولها سعة المياه المستعذبة، ثانيها إمكان الميرة المستمدة، ثالثها اعتدال المكان الموافق لصحة الهواء والتربة، رابعها بقربه ممّا تدعو الحاجة إليه من المراعي والأحطاب، خامسها تحصين منازله من الأعداء والزّعّار، سادسها أن يحيط به سوادا يعين أهله بمواده (10)...

ويتبين لنا من خلال استعراض هذه الشروط، أنّ وعي العرب بقيمة الماء في إنشاء المدن وتعميرها إلى جانب العوامل الطبيعية والاقتصادية الأخرى، لم يظهر إلاّ في عهد متأخر نسبيا، حوالي (القرن 3 هـ / 9م)، أي بعد أن اكتسبوا التجربة والخبرة في اختيار الأماكن، وإقامة المدن، والتأنّق في العمران البشري، وإدراك تأثير الماء في توجيه حياة السكان واستقرارهم، والتحكّم في معاشهم، وتكوين حضارتهم وانتشارها وازدهارها...

لذلك اصطدم العرب بمشاكل الماء خلال تجربتهم الأولى في تأسيس المدن الثلاث المشهورة التي ذكرها ابن خلدون وهي: البصرة والكوفة والقيروان، فقاموا بمحاولات كثيرة للتكيّف مع محيط طبيعي غير ملائم وتوفير أدنى أسباب العيش والاستقرار، لكنّ محاولاتهم لم تخل من الارتباك والمعاناة وعرفت عدّة صعوبات وانتكاسات، وهو ما سنحاول في هذا البحث بيانه والتمثيل له والتدليل عليه، لنركّز تحليلنا على مدينة القيروان خاصةً، ومناقشة بعض الروايات الواردة بشأن اختيار مكانها وظروف تأسيسها، ولندعم رأي ابن خلدون بخصوص إقامة المدن الثلاث، خلافا لمعظم المواقف المعروفة في هذا الشأن، ولنبدأ بالبصرة.

1 ـ الماء في تأسيس البصرة:

تؤكد الأخبار التاريخية التي وصلت إلينا عن البصرة أنّ الماء الصالح للشراب وسوء أحوال التربة، كانا في مقدمة القضايا التي اصطدم بها سكان هذه المدينة منذ الأيام الأولى من تأسيسها. وهو ما دفعهم إلى أن يؤكلوا إلى أحد قادتهم وهو الأحنف بن قيس (ت 72هـ / 691م) مهمة طرح معاناتهم على عمر بن

الخطاب، فقدم عليه وقال: «يا أمير المؤمنين، إن مفاتيح الخير بيد الله، وإن إخواننا من أهل الأمصار، نزلوا منازل الأمم الخالية بين المياه العذبة والجنان الملتفة، وإنا نزلنا سبخة نشاشة لا يجف نداها ولا ينبت مرعاها، ناحيتها من قبل المشرق البحر الأجاج ومن قبل المغرب الفلاة، فليس لنا زرع ولا ضرع يأتينا، منافعنا وميرتنا في مثل مريء النعامة، يخرج الرجل الضعيف فيستعذب الماء من فرسخين، وتخرج المرأة لذلك فتربق ولدها كما يربق العنز يخاف بادرة العدو وأكل السبع؛ فإلاّ ترفع خسيستنا وتجبر فاقتنا نكن كقوم هلكوا» (11).

واجتهد بعد ذلك ولاة الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين المتعاقبين على البصرة، في حلّ معضلة الماء الصالح للشراب منذ عهد عمر بن الخطاب إلى هارون الرشيد (170هـ/ 786م ـ 193هـ/ 808م)(12)، ذلك أن الغالب على ماء البصرة الملوحة (13)، وهو إن صلح لسقي بعض المزروعات فإنه لم يصلح للاستهلاك (14). واشتهر البصريون بشدة الرغبة في الماء العذب، وتشاحّوا عليه وتنافسوا في التدبير له وتندّروا بما احتوته آبارهم من «ماء مالح أجاج لا يقربه الحمار ولا تسيغه الإبل وتموت عليه النخل» (15). ولنا في المناظرات والمفاخرات التي جمعت بين أهل البصرة وأهل الكوفة عدة أمثلة وحجج تدعم هذا الانطباع (16).

وظلت مشكلة الماء في البصرة مطروحة بالحاح إلى القرن 4هـ/ 10م، إذ ذكر لنا المقدسي (ت نحو 390هـ/ 990م) أن الماء في البصرة ضيق لأنّه يحمل في السفن من الأبلّة (17) وأنّ الماء الملاصق لها غير حلو كذلك (18).

ويبدو أن السلطات السياسية قد أخفقت في معالجة ملوحة مياه البصرة رغم كل المبادرات التي قامت بها في الغرض، سواء بحفر الأنهار وتوجيهها إلى مختلف النواحي حتى بلغت عدة آلاف (19)، أو ببناء الصهاريج والأحواض لجمع ماء المطر وتوزيعه في دواليب وقنوات من رصاص (20)، أو بإنجاز مجموعة كبرى من مشاريع الإحياء الواسعة التي استهدفت السباخ طوال القرون الثلاثة الأولى للهجرة (21).

ويعزى هذا الفشل أساسا إلى طبيعة أرض البصرة المنخفضة والمستوية، مع قلة المياه التي تصلها من دجلة خاصة، وتأثر مياه الأنهار بحركة مياه البحر مدا وجزرا، حتى ركدت المياه بكثرة، وساءت أحوال التربة الصالحة للزراعة، وغلبت الملوحة على أنهارهم وبساتينهم ونخيلهم، وتفشّى انتشار السباخ والمستنقعات والبطائح والآجام بشكل خطير دفع الأئمة والفقهاء إلى اعتبار أراضي البصرة من باب إحياء الأراضي الموات، وزاد ارتفاع عدد السكان وتوسّع المدينة في تفاقم مشاكل التزوّد بالمياه الصالحة للشراب (22).

وبسبب هذه الوضعية الصعبة التي كانت تعاني منها البصرة، قرّرت السلطات السياسية عدم الترخيص في بناء الحمامات وحفر الآبار إلا بإذن منها (23).

2 - الماء في تأسيس الكوفة:

كان اختيار موقع الكوفة ناجما كذلك عن تصوّر رعوي للوجود العربي والتكيف مع مصلحة الإبل وما يصلح لها من المحيط الطبيعي(24)؛ فقد أقيمت هذه المدينة على مشارف الصحراء، في أرض عراء، تربتها مزيج من الحصباء والطين والرمل الأحمر، وفي منطقة تغمرها السباسب والبطائح والبحيرة المالحة (25). وتجمع معظم الروايات التاريخية على التأكيد بأن اختيار الكوفة يرجع أيضا إلى أسباب مناخية لا اقتصادية، ذلك أن العرب أقاموا في أول الأمر أربعة عشر شهرا بالمدائن (26)، دون أن يستطيعوا تحمل مناخها الندي وهي التي تقع على ضفتي دجلة، فرأوا أن موضع المدائن المائي لا يناسبهم، واعتبروه مضرا

بهم وبإبلهم، إذ رقّت بطونهم وجفّت أعضادهم وتغيّرت ألوانهم لما يحيط بهم من وخم وذباب وبعوض، وتحولّوا عنه إلى موقع آخر يذكرّهم بالبادية والصحراء، فاستقروا به، وأنشأوا مدينتهم الجديدة بكل المتناقضات الطبيعية والجغرافية المتجمعة فيها: الصحراء والنهر والبطائح والبحيرة المالحة(27).

وعلى الرغم من أن هذه المدينة الجديدة تقع على حافة الفرات وتحظى بوفرة المياه، إلا أنها لم تكن تتزود بالماء بصفة مرضية ومنتظمة طوال القرن الأول الهجري / السابع ميلادي، لعدم استغلال فرع من فروع الفرات يوفر لها على الأقل حاجاتها من الماء العذب (28). بل إن الكوفة لم تكن تملك خلال ذلك القرن بئرا واحدة صالحة للشرب (29)، فلم يوجد بها سوى السقّائين، وغفل سكانـهـا عن حسن توظيف ثروتهم المـــائية في الأعمال الزراعية (30). ولم تُبْنَ بالكوفة سواق لإيصال الماء الصالح للشراب انطلاقا من الفرات، إلا في عصر متأخر من حكْم الأمويين، كما لم تتأكد رغبة السكان بضرورة إمداد المدينة بالماء بصورة منتظمة إلا في عهد المنصور (136هـ/ 754م - 158هـ/ 775م) (31).

ويشير بعض الباحثين في هذا المجال، إلى أن وجود الماء بكثرة بالكوفة، هو الذي كان على الأرجح سببا في إعراض السكان عن التفكير في تنظيم استغلاله، خلافا للوضع الذي كان سائدا بالبصرة (32).

وقـد انكـشـف عـيـب تخـطيـط الكوفة بـعد اثنـتين وخمسيـن سـنـة من تـأسيـسهـا وذلـك عـنـدما حاصرها مُصْعَب بن الزبير (ت 71هـ/ 690م) سنة 67هـ/ 687م، فأحكم القبض على المدينة وقضى على ثورة المختار الثقفي (ت 67هـ/ 686م) بها، بعد أن سهل عليه سد جميع المنافذ على السكان، فقطع عنهم الماء والمادة وأمعن في تعطيشهم لأنّ مدينتهم بقيت مفتوحة مكشوفة بلا أسوار، ولم تحترس من العطش للأوقات العصيبة (33).

3- الماء في تأسيس القيروان :

لقد حفت باختيار موقع القيروان عدة روايات وملابسات تدفعنا إلى أن نبدي بشأنها بعض الملاحظات والاحترازات، إذ اكتست ظروف تأسيس هذه المدينة سنة (50هـ/ 670م) طابعا أسطوريا رددّت صداه معظم المصادر العربية القديمة من كتب التاريخ والطبقات (34)، وهو يدخل في باب القصص الشعبي والترويج للكرامات والبركات، لاسيما في مثل هذه الظروف الدينية المتميزة التي اقترنت بحلول خمسة وعشرين من أصحاب النبيّ بإفريقية مع عقبة بن نافع (63هـ/ 682م) (35)، مرفوقين بمجموعة من كبار المهاجرين والأنصار وجلة التابعين (36)، فأهلّت هذه الظروف القيروان إلى أن تصبح بوجود هــؤلاء كافة، «مصرا مخصوصا بالشرف»(37).

واحتوت الروايات الواردة في هذا الإطار، على كثير من الأخبار والإشارات التي يحتمل بعضها الصدق ويغلب على بعضها الآخر الوضع، مما يدفع الباحث إلى توخي الحذر في مطالعة المصادر المتوفرة بين يديه.

فمن الأخبار التي يمكن الاطمئنان إليها في هذا المجال، تلك التي جاءت تتفق مع ما عرف عن العرب في عهد الفتوحات الأولى من أنهم كانوا أهل وبر ونجعة، يحذرون السواحل والبحر، قد اختصوا بالقيام على الإبل وربطوا مصيرهم بها حيثما حلوا. وهو ما قام بع عقبة وأصحابه، فتفادوا السواحل ونزلوا بسهل وسط إفريقية وشرعوا يتبادلون الرأي حول الاختيار الأنسب لإقامة مدينتهم ؛ فأشار عليه أصحابه بأن «يكون أهلها مرابطين، وقالوا: نقرب من البحر ليتم لنا الجهاد والرباط. فقال عقبة: إني أخاف أن يطرقها صاحب القسطنطينية بغتة فيهلكها، ولكن اجعلوا بينها وبين البحر ما لا يدركها صاحب البحر إلا وقد علم به. وإذا كان بينها وبين البحر ما لا يوجب فيه التقصير للصلاة فهم مرابطون. فلما اتفق رأيهم على ذلك قال:

قربّوها من السبخة فإن دوابكم الإبل، وهي التي تحمل أثقالكم، فإذا فرغنا منها لم يكن لنا بدّ من الغزو والجهاد حتى يفتح الله لنا منها الأول فالأول، وتكون إبلنا على باب مصرنا في مراعيها آمنة من عادية البربر والنصارى» (38).

وهكذا لم يراع العرب عند تخطيط القيروان سوى إبلهم وشؤون حياتهم التي ترتبط بهذه الدواب، لأنهم لم يدركوا إلى حد هذا العصر - النصف الأول من القرن الأول الهجري - دور العوامل الاقتصادية في إعمار المدن، فجرى تأسيسهم للقيروان طبقا للروح البدوية والحماس الديني اللذين أسسوا بهما مدينتي البصرة والكوفة.

وتعرف القيروان اليوم بسهلها العاري ووسطها الطبيعي القاسي ومُناخها القاحل، كما جاء في أوصاف أحد الجغرافيين المشهورين وهو الفرنسي Jean Despois عندما قال متحدثا عن السباسب التونسية وموقع القيروان:

"La vie toute entière du sahel et de la Steppe est suspendue aux caprices du climat et surtout de la pluviosité. Il n'est guère de région ou cette tyrannie soit aussi absolu, il n'est guère de pays ou les changements d'année soient aussi grands. Nous sommes ici au royaume de l'incertitude et de l'inquiétude. Les plantes et les cultures ne sont pas sous l'unique dépendance d'un climat fantasque. La composition du sol ou elles plongent leurs racines joue un très grand rôle " (39)

فهذا الوصف يجعلنا غير مرتاحين لما ورد بشأن هذا الموقع قديما من أوصاف لا تتطابق مع الوضع الحالي ولا تقترب منه؛ فقد قدمت لنا معظم المصادر العربية القديمة مكان القيروان على أنه غابي وخصب، فوصفته بأنه «موضع دَغَل» (40)، وأنه « شعَابٌ وغِيَاضٌ»(41)، وهو «مَوْضِعٌ غَيْضَةٌ ذات طَرْفَاءَ وشجر»(42)، وإن سائر جوانب القيروان أرض «طيبة كريمة» (43)، وإن القيروان «مصر قد جمع أضداد الفواكه والسهل والجبل والبحر والنعم» (44).

وهذه الأوصاف غريبة عنا اليوم كل الغرابة، مما يدفعنا في السياق نفسه إلى عدم تصديق تلك الرواية التي تقول إن عقبة ابن نافع أمر أصحابه بقطع الشجر كي يهيئوا مكانا لتخطيط القيروان، وذلك بعد أن استجابت السبّاع والهوام لندائه فبارحت المكان، وأقام أهل إفريقية بعدها أربعين عاما لا يرون في مدينتهم حية ولا عقربا ولا سبعا(45)!

إنّنا نعتقد أنّ هذه الأوصاف والأخبار موضوعة، وتندرج في سياق الطابع الأسطوري الذي حفّ بتأسيس القيروان، بما في ذلك خاصة ما أضفاه الرواة من مظاهر الخصوبة على موقع هذه المدينة حتى يتكامل لديهم الإطار التاريخي مع المحيط الطبيعي.

كما نعتقد من ناحية أخرى أنه لولا قحول القيروان وجفاف مناخها وقلة مياهها، لما اصطحب معاوية بن حُدَيْج (ت 52هـ / 672م) معه في غزوته الثالثة لإفريقية مجموعة من البيّارين ضمن عسكره (46)، ولَمَا حرص العرب كل ذلك الحرص الذي تحدّث عنه الجغرافيون وكتّاب التراجم والرحّالة والمؤرخون، حول بناء المواجل والفسقيات لخزن مياه الأمطار(47)، ولما واصلوا غرس الزيتون والاعتناء به لو لم يكن الزيتون أصبر الأشجار على احتباس المطر وأفضلها ملاءمة لمناخ مدينتهم (48)، ولما سجلت لنا بعض كتب التراجم عدة أمثلة عن لجوء السكان في عدة مناسبات إلى الزهاد والصالحين بالقيروان لطلب الغيث وأداء صلاة الاستسقاء بسبب طول الجفاف (49)، علاوة على أزمات الجدب والقحط التي كانت تتعاقب على إفريقية عامة وتترك آثارا سيئة في الإنسان والحيوان والنبات (50).

لذلك لا نوافق بعض المؤرخين والباحثين الذين

قالوا بخصوبة القيروان، أمثال ابن عذاري الذي خلع على افريقية عند الفتح وصفا مبالغا فيه عندما قال: «إنها كانت ظلا واحدا من طرابلس إلى طنجة وقرى متصلة، ومدائن منتظمة حتى لم يكن في أقاليم الدنيا أكثر خيرات ولا أوصل بركات ولا أكثر مدائن وحصونا، فخربت الكاهنة ذلك كله» (51). ولا نوافق روجي إدريس فيما ذهب إليه نقلا عن الرحالة العرب القدامى من أن القيروان «كانت تحيط بها مساحات من الأراضي بالغة الخصوبة» (52). كما لا نوافق الأستاذ محمد الطالبي في قوله: «إن العرب راعوا خصب المكان وإمكانياته الاقتصادية لأن المكان كان خصبا» (53). ولا نوافق إبراهيم حركات في ما ذهب إليه حول هذا الموضوع، عندما رأى أن «فكرة ابن خلدون حول نشأة المدن غير مستقيمة لأن كل المدن التي مثّل بها قد ازدهرت اقتصاديا على نطاق محلي وعلى نطاق قاري ودولي أيضا»(54)، في حين أنّ هذا الإزدهار قد حصل بعد تأسيس المدن المعنية وكان نتيجة أكثر منه سببا، ثم إنه حصل بعد ثمن وأيّ ثمن !

ونحن نميل اعتمادا على الأسباب التي ذكرناها آنفا، إلى تأييد موقف ح.ح عبد الوهاب عندما قال: «إن العرب لما قدموا فاتحين لم يجدوا في البلاد سوى خرائب، لتعاقب الفتن وتوالي المحن، ولم يصيبوا غير مدائن مثل جلولاء وغيرها متداعية البنيان نزرة السكان ضعيفة الإيراد بالنسبة إلى العهد الروماني» (55). كما نؤيد رأي عبد الله العروي فيما يخص الاشـارة إلى حرص البـاحثـين الاستعماريين على إظهار إفريقية في عهد الرومـان خصبة تنعم بالرخاء ووفرة الانتاج الفلاحي في حين أنها لم تعرف ذلك في عهد العرب، مما دفعهم إلى التساؤل عما إذا كان ذلك راجعـا إلى تغير الطقس أم إلى ذكاء الإنسان ! (56).

ولعلّ أبرز ما يعزّز رأينا بشأن نفي الخصوبة عن موقع القيروان، تلك الشهادة القاطعة للرّحالة المغربي العبدري (57)، الذي زار القيروان سنة 688هـ/1289م ووصفها بأنها مدينة «ليس بها بر ولا بحر ولا شجر ولا نهر، وضعت في سبخة قرعاء لا ماء فيها ولا مرعى ولا تنبت أصلا ولا تقل فرعا» (58). وهو الوصف نفسه تقريبا الذي نجده عند الحسن الوزان (ق 10هـ/ 16م) عندما قال «تقع القيروان في سهل رملي قاحل لا تنبت فيه أشجار ولا حبوب، ليس فيها عين ولا بئر ماء عذب ما عدا بعض الخزانات، ويقيم الأعراب صيفا في ضواحي المدينة فيزيد ذلك في قلة القمح والماء»(59).

فكيف يمكن، اعتمادا على هذين الشهادتين، أن تتحولّ القيروان «الغابية الخصبة»، إلى «سبخة قرعاء لا ماء فيها ولا مرعى» ؟ ثم لا يمكن أيضا أن تتحول أرض القيروان «الخصبة» خلال النصف الأول من القرن الأول الهجري/ الثلث الأخير من القرن السابع الميلادي، إلى أرض «قاحلة» في عصرنا الحاضر، ذلك أن انقلاب المناخ، وتغيّر طبيعة الأرض من النقيض إلى النقيض لا يحصلان حسب الجغرافيين وخبراء المناخ والبيئة والجيولوجيا، إلا بعد آلاف السنين (60). وهكذا يتأكّد لدينا أن المناخ لا يمكن أن يتغير ذلك التغيّر العميق خلال الألفيتين الماضيتين من خصوبة إلى قحولة كما أراد أن يقنعنا بذلك المؤرخون وكتّاب التراجم والطبقات القدامى.

بقي أن نشير في هذا السياق إلى أنّ العرب استفادوا كثيرا من المنشآت المائية القديمة التي ورثوها عن الرومان، وربما كانت هذه المنشآت من الأسباب الكبرى التي حفزتهم إلى الاستقرار بذلك المكان. لكننا نعتقد من ناحية أخرى أن المنشآت المائية الرومانية لم تكن كافية وحدها لإحلال الخصوبة وحل مشكلة ندرة المياه بهذه المدينة، مما اضطر العرب إلى مواصلة سياسة الرومان في تنويع المصادر المائية حتى بلغوا بها من التعميم والإحكام والتوسع شأوا لم تعهده من قبل (61)، وهو ما برهن عليه ودعّمه بقوة، الباحث سولنياك

Solignac في دراسته الممتازة حول «المنشآت المائية بالقيروان والسباسب التونسية من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر للميلاد» (62).

وتبعا لكل ما سبق بيانه، نعتقد ــ خلافا لكل الذين لم يوافقوا ابن خلدون في موقفه من تجربة العرب الأولى في تأسيس المدن ــ بوجود ما يبرّر اجتماعيا واقتصاديا النقد الذي أبداه ابن خلدون تجاه إقدام العرب على بناء مدنهم في أماكن طبيعية غير ملائمة. وهو ما يبرّر أيضا الاندهاش الذي عبّر عنه للسبب نفسه، الباحثون الفرنسيون الثلاثة إزاء إقدام عقبة ابن نافع على تشييد مدينته في تلك المنطقة القاحلة، فقال Jean Desbois :

"Seule dans sa steppe nue et sêche souvent brûlée par le soleil, Kairouan parait être le résultat d'un caprice humain. Par quel paradoxe, en effet, une ville, et qui plus est une capitale, a t-elle pu être dans une aussi médiocre région, sur un site aussi pauvre en eau potable" (63).

وقال C. Mauclair

"La ville surgit d'une vaste zone incolore. Il a fallu que Sidi Okba considérât avant tout les avantages stratégiques de la position centrale en Tunisie conquise pour bâtir sa capitale en une région aussi nue, aussi âpre" (64).

وقال P. Sebag

"Au géographe qui s'efforce de trouver des raisons aux fondations urbaines, Kairouan semble le fruit d'un "caprice humain". Comment a-t-on pu créer une ville ici, à l'écart des grandes voies de passage, dans une région si pauvre, dans un site où l'eau, la pierre et le bois font défaut?" (65).

لقد انتشر الإسلام خارج شبه الجزيرة العربية بجيوش فاتحة يتألف معظم أفرادها من بدو رحلّ لم يعهد أغلبهم حياة الاستقرار والتمدن. ولم يكن لهؤلاء الفاتحين في أول الأمر من هاجس سوى تحصين معسكراتهم في البلدان المفتوحة وتجنب السواحل لعدم خبرتهم بالبحار، ثم سرعان ما تحولّت تلك المعسكرات بتعاقب الأيام إلى تجمعات حضرية كبرى فمدن، كما هو الحال في البصرة والكوفة والقيروان، بفضل عزيمة أبناء هذه المدن في ترويض طبيعة قاسية، وتجاوز الدوافع العسكرية التي حفّت بتأسيس مدنهم، وتوفير ظروف اقتصادية متكاملة للحياة والبقاء. لذلك نشاطر في هذا السياق من قال إن القيروان هي التي أضفت الحيوية على تلاقي الطرقات والمسالك التجارية حولها، وهي التي منحت قيمة خاصة لمنطقة السباسب التونسية، في حين لم يكن ذلك متوفرا قبل بنائها (66).

وقد كان لغياب الظروف الجغرافية والاقتصادية الحافزة إلى اختيار أماكن مدن البصرة والكوفة والقيروان، وسيطرة النمط الرعوي على نشاط السكان بها، الأثر البالغ في ظهور مشاكل التزوّد بالماء في المدن الثلاث منذ الأيام الأولى من نشأتها، وما صاحب ذلك كله من مبادرات متنوعة ومجهودات مضنية في سبيل جلب المنافع وتوفير المرافق.

ومن الإنصاف الإقرار بوجاهة موقف ابن خلدون من تجربة العرب الأولى في تأسيس المدن، ذلك أن الفاتحين الأوائل من العرب المسلمين أعوزتهم التجربة في هذا المجال نظرا إلى الصبغة البدوية الغالبة عليهم، وتقيدهم الصارم بالضوابط الجغرافية والطبيعية والاجتماعية التي نشأوا فيها وتعودوا عليها ولم يتحرروا منها إلا بعد مضيّ ما يزيد على قرن كامل (67)، وأخفقوا في عدة محاولات كما هو الحال في البصرة والكوفة والقيروان، وكذلك في الفسطاط وسجلماسة، باعتبار هذه المدن باكورة إنجازات الدولة العربية الإسلامية الفتية وهي في طور الولادة والتكوين، فزالت مدن وصمدت مدن أخرى (68)، ثم ما إن ترسّخت وسائل العمران والتمدن لدى هذه الدولة، حتى حالفها التوفيق في تشييد مدن أخرى كبغداد والمهدية والقاهرة ومراكش وتونس... (69)(*).

المصادر والمراجع:

- المسعودي، مروج الذهب، دار الأندلس، بيروت 1983
- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت 1988
- البلاذري، فتوح البلدان، مؤسسة المعارف، بيروت 1987
- Georges Marchais, La Conception des villes dans L'Islam, Revue d'Alger N 10, Alger 1945.!
- ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت
- الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت 1988
- ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت 1925
- ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق ناجي التكريتي، دار الأندلس، بغداد 1980
- الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر بأخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق محي هلال السرحان، دار النهضة العربية، بيروت 1981
- شارل بللا، الجاحظ، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق 1985
- صالح أحمد العلي، خطط البصرة ومنطقتها، مطبعة المجمع العلمي العراقي 1986
- الاصطخري، مسالك الممالك، ط. بريل 1927
- ابن حوقل، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت
- الجاحظ، البخلاء، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف بمصر 1981
- ابن الفقيه، كتاب البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1988
- ابن عبد ربّه، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت 1987
- المقدسي، أحسن التقاسيم، دار الجيل، ليدن 1906
- Ch. Pellat, E.I, T.I, Art (Al-Basra) pp. 1117-1119.
- ابن الجوزي، المنتظم، حيدر آباد 1357 هـ
- J. Sourdel-Tomine et A.Louis, E.I, T.III, Art (Hammam) pp. 142-149.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت 1985
- البيهقي، المحاسن والمساوئ، دار إحياء العلوم، بيروت 1988
- هشام جعيط، الكوفة، دار الطليعة، بيروت 1993
- ابن الأثير، الكامل، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1353 هـ
- ابن عذاري، البيان المغرب، الدار العربية للكتاب، تونس 1983
- عبد الله عبد العزيز إدريس، مجتمع المدينة في عهد الرسول، الرياض 1982.

Louis Massignon, Explication du plan de Basra, OPERA. MINORA, Tome III, Liban 1963.

- Louis Massignon, Explication du plan de Kufa.
- المالكي، رياض النفوس، تحقيق بشير البكوش ومراجعة محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي بيروت 1983.
- الدباغ، معالم الإيمان، تونس 1320 هـ
- أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الدار التونسية للنشر 1968.

- اليعقوبي، التاريخ، دار بيروت للطباعة والنشر 1970
- البكري، المسالك والممالك تحقيق أدريان فانليوفن، الدار العربية للكتاب، تونس 1992
- ح.ح عبد الوهاب، بساط العقيق، تونس 1330 هـ
- محمد الطالبي، دراسات في تاريخ إفريقية، الجامعة التونسية 1982
- محمد الطالبي، الدولة الأغلبية، تعريب المنجي الصيادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985
- ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، المطبعة الملكية، الرباط 1999
- روجي إدريس، الدولة الصنهاجية، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992
- M.Talbi, E.I, T.IV (Al Kayrawan) pp. 857-864
- إبراهيم حركات، النشاط الإقتصادي الإسلامي في العصر الوسيط، الدار البيضاء 1996
- عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي بيروت 1994
I J.J. Pérennès, L'eau et les hommes au Maghreb, Paris 1993
- حسن مؤنس، تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم 1986
_W. Hoenerbach, E.I, T.I, Art (Abdari) pp. 98-99
حسن الوزّان، وصف إفريقيا ترجمة محمد حجّي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1983
_Jean Despois, La Tunisie Orientale, Paris 1955
محمد عبد الفتاح القصاص، التصحرّ سلسلة عالم المعرفة ع 242 الكويت 1999
- جريدة Le Monde بتاريخ 26 فيفري 1999
- M. Solignac, Recherches sur les installations hydrauliques de Kairouan et des steppes tunisiennes, du VIIème siècle au XI ème siècles A.I.E.O, T.X, 1952
- C. Mauclair, Tunis et Kairouan, Paris 1937
- P. Sebag , Kairouan, Annales de Géographie XXXIX, 1930
- ليفي بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ترجمة محمد عبد العزيز سالم ومحمد صالح الدين حلمي، مصر، د.ت
- Xavier De Planhol , Ségrégation et Genres de Vie d'origine Rlegieuse au Pays d'Islam, Essai De Géographie Religieuse, Chapitre II, Paris 1957
- Xavier De Planhol , Le Payysage Urbain de L'Islam, Table Ronde N° 126, Juin 1958
- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري تعريب محمد عبد الهادي أبو ريدة ط. بيروت 1967
- عبد الحميد سلامة، قضايا الماء عند العرب قديما، دار الغرب الإسلامي بيروت 2004.

(1) المسعودي، مروج الذهب 34/2

(2) الطبري، تاريخ الأمم والملوك 432/2.

(3) البلاذري، فتوح البلدان ص ص 476 ، 483

(4) المصدر السابق ص 388 ؛ الطبري 47/2 ، 478

(5) راجع في ذلك :

Georges Marchais, la Conception des Villes dans l'Islam, Revue d'Alger N10, Alger 1945, p. 518

(6) إبن خلدون، المقدمة ص ص 348 ـ 349 ، 359

(7) الجاحظ، الحيوان 99/5

(8) ابن قتيبة، عيون الأخبار 213/1

(9) ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك ص 192.

(10) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر بأخلاق الملك وسياسة الملك ، ص ص 161 ـ 162

(11) البلاذري ، فتوح البلدان، ص ص 496 ـ 497 ؛ وقد ورد هـذا النص مع بعض الاختلاف عند الطبري 495/2 ، ويرى شـارل بـلـلا أن هـذه الخطبة موضـوعة ولكنها تتجاوب مع الحقيقة، الجـاحـظ ص 48.

(12) راجع استعراض هذه التدابير عند البلاذري في فتوح البلدان ص 497 وما بعدها، وعند صالح أحمد العلي في خطط البصرة ومنطقتها ص 139 وما بعدها.

(13) الاصطخري، مسالك الممالك ص 57 ؛ ابن حوقل، صورة الأرض ص 213

(14) شارل بللا، الجاحظ ص 47

(15) راجع قصة ابن كريمة وقصة أهل البصرة من المسجديين في البخلاء ص ص 17، 29

(16) انظر في ذلك، ابن قتيبة، عيون الأخبار 216/1 ؛ المسعودي مروج الذهب 330/3 ؛ ابن الفقيه، كتاب البلدان ص 158؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد 246/6.

(17) الأبلة: من أهم أنهار البصرة، راجع البلاذري، فتوح البلدان ص 477 ؛ الاصطخري، مسالك الممالك ص 57.

(18) المقدسي، أحسن التقاسيم ص ص 118 ـ 119 ؛ وانظر قضية الماء بالبصرة:

Ch. Pellat,E.I, T.I, Art (Al-Basra) pp. 1117 - 1119

(19) يقول الاصطخري (ت 346 هـ/ 957 م) : «إن أنهار البصرة عُدّتْ أيام بلال بن أبي بردة فزادت على مائة ألف نهر وعشرين ألف نهر تجري فيها الزواريق، وقد كنت أنكر ما ذكر من عدد هذه الأنهار حتى رأيت كثيرا من تلك البقاع، ولكل نهر اسم ينسب به إلى صاحبه الذي احتفره أو إلى الناحية التي يصب فيها» المسالك والممالك ص 80، و قد نقل عنه ابن حوقل (ت371هـ/981م) هذا الرقم، صورة الأرض صص 212ـ 213، ولا يخلو هذا الرقم لدى الأصطخري وابن حوقل من مبالغة وإن دل على كثرة أنهار البصرة.

(20) البلاذري، فتوح البلدان ص 363؛ ابن الجوزي، المنتظم 53/9 ؛ صالح أحمد العلي، خطط البصرة ص 139 .

(21) لقد استخدم العبيد بأعداد كبيرة في كسح سباخ البصرة والاشتغال فيها بالزراعة وكانوا يؤلفون معظم الثوار الذين التفوا حول علي بن محمد صاحب الزنج (ت 270 هـ/ 883 م) انظر في ذلك تاريخ الطبري 441/5 ـ 478 وصالح أحمد العلي، خطط البصرة ص ص 31 ـ 32 ، 165.

(22) راجع الاصطخري، مسالك الممالك ص ص 81 ـ 82 ؛ خطط البصرة ص 28 وما بعدها.

(23) يذكر البلاذري أن الحمامات كانت لا تبنى بالبصرة إلا بإذن الولاة، وأن هذه المدينة ظلت دهرا ليس بها إلا ثلاثة حمامات رغم الربح الذي يدرّه الحمام على صاحبه «ألف درهم في اليوم»، فتوح البلدان ص 493 ؛ وانظر بشأن الحمامات العربية المشرقية والمغربية:

J.Sourdel-Tomine et A.Louis, E.I, T.III, Art (Hammam) pp. 142-149

ويلاحظ ابن سعد أن إقامة الحمامات بالبصرة واتّخاذ الآبار بالبادية لم يكن مسموحا بهما إلا بإذن من الخليفة ؛ الطبقات 10/7.

ويتساءل أحمد صالح العلي عما إذا كان ذلك محصورا في البصرة أم عاماً في بقية المدن الأخرى، ثم يرجع سبب منع إقامة الحمامات إلى دافع صحي لما يتطلبه الحمام من مواد للإحراق وما تفرزه من مياه قذرة حتى أن أحد ولاة البصرة وهو زياد بن أبيه كان يمنع إقامة الحمامات ولا يرخص فيها إلا في الأماكن التي لا تضر أحدا ؛ خطط البصرة ص 131.

ونحن وإن كنا نميل إلى ترجيح هذا السبب الصحي، فإننا نضيف إليه سببا آخرا اقتصاديا لأن الاستحمام عامة غالبا ما يكون مصحوبا باستهلاك كميات وفيرة من الماء إلى حد التبذير أحيانا، وهو ما كان يمثل أحد المشاغل الكبرى للسلطات السياسية حتى أن استنجاء أحد الشيوخ بالماء أثار استغراب سكان البصرة آنذاك ؛ فقد روى أحد من شاهد هذه الحادثة فقال: «أول من رأينا يتوضأ بالماء عبيد الله بن أبي بكرة، فقلنا: انظروا إلى هذا الشيخ يلوط أسته، أي يستنجئ بالماء» ، البيهقي، المحاسن والمساوى ص 413 ؛ ابن سعد، الطبقات 190/7 ؛ وروي في هذا السياق أيضا أن أحد الأعراب سئل: أكنتم تتوضؤون بالبادية؟ فقال : نعم، والله لقد كنا نتوضأ فتكفي التوضئة الواحدة الرجل منّا لثلاثة أيام والأربعة حتى دخلت علينا هذه الحمر يعني الموالي، فجعلت تليق أستَاهَهَا بالماء كما تلاق الدّواة. ابن عبد ربه ، العقد الفريد 191/3 ، وأما الاسترخاص في حفر الآبار فلم نجد له خبرا آخر عدا ما أورده ابن سعد دون تعليل ؛ وقد تكون كثرة السباخ هي التي أثرت في المائدة المائية بالبصرة حتى غلبت الملوحة على مياهها الباطنية أيضا فأصبح من العبث في نظر السلطات التنقيب عن المياه في هذه الظروف.

(24) هشام جعيط، الكوفة ص 68.

(25) البلاذري، فتوح البلدان ص ص 387 ، 388 ، 390 ؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك 2 / 477–478

(26) المدائن : مدينة تقع جنوبي بغداد وعلى جانبي دجلة، فتحها سعد بن أبي وقاص سنة 27 هـ/647م

(27) البلاذري، فتوح البلدان ص ص 387 – 388 ، 390 . الطبري، تاريخ الأمم والملوك 472/2 . 478 ؛ ابن الأثير الكامل 367/2 ؛ جعيط، الكوفة ص ص 68 – 69 ، 71.

وهذا الموقف من قبل الفاتحين العرب الأوائل، يذكرنا بموقف المهاجرين العرب الأوائل مع الرسول حيث واجهتهم صعوبات كثيرة في التكيف مع المناخ السائد آنذاك بالمدينة والذي كان لا يختلف كثيرا عن مناخ شبه الجزيرة العربية، إذ أن كثرة الزراعة في المدينة وقلة الأيدي العاملة اللازمة لإصلاح التربة وتصريف المياه، قد جعلا من هواء المدينة وبيئا، فاشتكى المهاجرون من الحمى، ومرض كثير منهم، وكان البدو من المهاجرين أكثر الناس تضايقا وشكوى من هواء المدينة فآستوخموها وآستأذنوا الرسول في سكنى البادية لأنهم أهل ضرع، راجع عبد الله العزيز إدريس، مجتمع المدينة في عهد الرسول ص ص 103 – 104.

(28) جعيط، الكوفة ص 353

(29) Louis Massignon , Explication du plan de Kufa, OPERA MINORA, Tome III, Liban 1963, p.46 ,

(30) جعيط ص 253.

(31) المصدر السابق ص ص 253 – 254.

(32) أنظر في ذلك:

Louis Massignon, Explication du plan de Basra, OPERA MINORA, Tome III, Liban , 1963, p.p.62-64 ;

جعيط، الكوفة، ص 254 ; Ch. Pellat, E.I.,T.I, Art (Al-Basra) pp. 1117-

(33) الطبري 490/3.

ويظهر أن العرب لم تكن لهم تجربة في بناء المدن إلى حد ذلك الوقت بدليل أنهم شرعوا في بناء البصرة في مرحلة أولى (السنوات الخمس الأولى من تأسيسها) بواسطة القصب، ثم في مرحلة ثانية (من سنة 22هـ إلى سنة 24هـ) بواسطة اللبن والطوب، ثم في مرحلة ثالثة (سنة 50هـ) بواسطة الآجر والجص ؛ راجع في ذلك :

ـ البلاذري، فتوح البلدان ص ص 424، 485، 487

Louis Massignon, Explication du plan de Kufa, pp. 38-39

وهذا يذكرنا بالمراحل التي مرّبها بناء مسجد الرسول بالمدينة، إذ بُني في طوره الأول باللبن، وتمّ تسقيفه بالجريد، واتُّخِذَتْ أعمدته من خشب النخيل... ابن الفقيه، كتاب البلدان ص 27 ؛ وقيل في هذا السياق أيضا كانت المساجد تُبنى بالقصب ثم أصبحت تُبنى بالرَّهْص (الطين)، ثم تُبنى باللّبن والطين، فبالآجر والجصّ... المصدر نفسه ص 146.

كما أن تعوُّد العرب على الحياة المفتوحة في الصحراء، لم يثر لديهم في أول الأمر هاجس التحصن من هجمات الأعداء كما هو الحال في البصرة والكوفة، في حين مثلت الأسوار والأبواب عند غيرهم من الأمم المجاورة ومنذ العصور القديمة درعا للمدينة، وللسبب نفسه بقيت القيروان كذلك أكثر من قرن بدون سور.

(34) راجع في ذلك البلاذري، فتوح البلدان ص 320 ؛ المالكي، رياض النفوس1 / 11–12 ؛ ابن الأثير، الكامل 3 / 230 ؛ ابن عذاري، البيان المغرب 1 /20 ؛ الدباغ، معالم الإيمان ص ص 91119 – 10.

(35) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس ص ص 65، 78، الدباغ ص 7 ؛ والملاحظ أن عدد الصحابة اقتصر على خمسة عشر عند المالكي 1 / 11 وارتفع إلى ثمانية عشر عند ابن عذاري 1 / 20.

(36) أبو العرب ص 79 وما بعدها ؛ ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب ص 193.

(37) فهي أرض منازل أصحاب النبي، وهي أقدم قاعدة للإسلام والمسلمين بالمغرب، وهي رابعة ثلاث : المدينة ومكة وبيت المقدس، معالم الإيمان ص ص 6 – 7 ؛ وأنظر حول فضائل إفريقية أبا العرب ص 43 وما بعدها.

(38) ابن عذاري، البيان المغرب 1/19–20.

(39) Jean Despois, La Tunisie Orientale, Sahel et Basse Steppe, Paris 1955, pp45-46

(40) اليعقوبي، التاريخ 1/229.

(41) المالكي، رياض النفوس 1/11 ؛ ابن عذاري، البيان المغرب 1/20.

(42) البلاذري، فتوح البلدان ص 320.

(43) البكري، المسالك والممالك ص 675.

(44) المقدسي، أحسن التقاسيم ص 224.

(45) ابن عذاري، البيان المغرب 1/20 ؛ الدباغ، معالم الإيمان ص 10.

(46) غزا معاوية بن حديج افريقية ثلاث غزوات: الأولى سنة 34 هـ، والثانية سنة 40 هـ، والثالثة سنة 50 هـ وهي التي احتفر خلالها الآبار التي تسمى باسمه «آبار حديج» ؛ أبو العرب، طبقات علماء إفريقية وتونس ص 71 ؛ المالكي، رياض النفوس 1/30 ؛ الدباغ، معالم الإيمان ص 45.

(47) المقدسي، أحسن التقاسيم ص 225 ؛ المالكي، رياض النفوس 1/30، 357 ؛ البكري، المسالك والممالك ص ص 23، 146 ؛ الدباغ، معالم الإيمان ص 15 ؛ ح. ح عبد الوهاب، بساط العقيق ص ص 21، 25، ورقات 1/48 49 ؛ محمد الطالبي، دراسات في تاريخ افريقية ص ص 133 – 135 ؛ الدولة الأغلبية ص ص 274 – 275 ؛ علاوة على دراسة سولنياك Solignac حول المنشآت المائية بالقيروان والسباسب التونسية من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الميلاديين.

(48) قال البكري: ومن عجائب القيروان أنهم يحتطبون الدهر من زيتونها ليس لهم محتطب غيره، وأن ذلك لا يؤثر في زيتونها ولا ينقص منه، المسالك والممالك ص 26 ؛ وهو دليل على عدم وجود أشجار أخرى بالقيروان عدا شجر الزيتون.

(49) المالكي، رياض النفوس 1/120، 320، 484 ؛ 2/17، 129، 150، 445.

(50) ابن الأثير، الكامل 4/112، 129، 7/227، 312 ؛ 8/29 ؛ ابن عذاري، البيان المغرب 1/116 194–195 –256–257؛ 2/102 ؛ ابن أبي زرع ؛ الأنيس المطرب ص ص 119، 145.

(51) البيان المغرب 36/1.

(52) الدولة الصنهاجية 24/2.

(53) دراسات في تاريخ افريقية ص ص 130 – 131 وانظر

M.TALBI,E.I,T. IV (Al Kayrawan) p.p. 857- 864

(54) النشاط الاقتصادي الإسلامي في العصر الوسيط ص ص 24 ـ 25.

(55) ورقات 41/1.

(56) مجمل تاريخ العرب 42/1؛ JJ. Perenne s, L'eau et les hommes au Maghreb p p 73-74

(57) هو أبو عبد الله محمد العبدري ولا نعرف سنة ميلاده ولا سنة وفاته، وهو يذكر في رحلته أنه بدأ هذه الرحلة في 25 ذي القعدة سنة 688 هـ 11 / ديسمبر 1289 م، راجع التعريف به وبرحلته حسين مؤنس، تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس ص 518؛

W.Hoenerbach, E.I, T.I, Art (Abdari) pp 98-99.

(58) العبدري، الرحلة ص 158؛ والغريب أن الأستاذ محمد الطالبي لم يشر إلى هذه الرحلة في بحثه العلمي الممتاز الذي ذكرناه سابقا، دراسات في تاريخ افريقية، في حين أنه اقتصر في مقاله القيّم بدائرة المعارف الإسلامية على ذكره في إشارة عابرة لدعم وصف المؤرخين والرحالة للوضع البدوي الذي آلت إليه القيروان خلال القرن 7 هـ / 13 م؛

M.TALBI,E.I,T. IV, Art (Al Kayrawan) p. 863

(59) حسن الوزّان، وصف إفريقيّة 90/2.

(60) يقول أستاذ الجغرافيا الفرنسي Jean Despois عن مناخ السباسب والساحل بتونس:

" Depuis des siècles et des siècles, la vie de la steppe et même celle du sahel est ainsi sous l'étroite dépendance du climat. Consulter les graphiques de production des céréales, du bétail, ou des huiles, vous retrouverez les mêmes crans, les mêmes sinuosités que sur le graphique des pluies", la Tunisie orientale, p. 44.

ويرى بعض العلماء المختصين في البيئة وعلم النبات، أن تبدل المناخ من برودة إلى حرارة ومن مطر إلى جفاف، يحتاج إلى مدة زمنية طويلة تحسب بآلاف السنين وأحيانا بالملايين، وإن آخر عهد شمال افريقيا مثلا بالمناخ المطير يرجع إلى 8.000 سنة أو إلى 5.000 سنة قبل العصر الحاضر. وتعزى التحولات المناخية إلى ظواهر كونية تتصل بتحرك محور دوران الأرض بسبب تغير في زاوية الانحراف عن السمت الرأسي، وتغير في مسرى دوران الأرض حول الشمس وتغير في شدة حرارة الشمس...وهذه التغيرات تتصل بالنواميس الطبيعية وتتصف بالبطء والمدى الزمني الواسع؛ راجع: محمد عبد الفتاح القصاص، التصحر ص 8–9.

وأعلن العلماء في المدة الأخيرة أن الكرة الأرضية قد عرفت آخر طقس جليدي لها منذ 18.000 سنة حيث كان معدل درجة الحرارة منخفضا عن الحرارة التي نعرفها في عصرنا الحاضر بـ 4.5 درجات، وأن آخر طقس موسمي عرفه العالم يرجع تاريخه إلى 8.000 سنة حيث كان معدل درجة الحرارة مرتفعا عن الحرارة الحالية بدرجتين؛ جريدة لوموند Le Monde الفرنسية بتاريخ 26/2/1999.

(61) الطالبي، دراسات ص 134 ؛ د.م.إ (E .I) ص 859.

(62) Solignac, Recherches sur les installations hydrauliques de Kairouan et des steppes tunisiennes,du VII Siécle dans AIEO, T.X, 1952.

وهذه الدراسة في نظرنا أفضل ما كتب لحد الآن عن المنشآت المائية بإفريقية .

(63) La Tunisie Orientale, Paris 1955, p. 135

(64) Tunisie et Kairouan, p.161

(65) Kairouan, Annales de Géographie XXXIX, 1930, p.16

وأنظر محمد الطالبي : دراسات ... هامش ص 129.

(66) Jean Despois, La Tunisie Orientale, p. 141

(67) إن هذا الاضطراب في إنشاء المدن تمادى إلى أواخر القرن 2هـ / 8م ، كما حصل مع مدينة فاس التي حفت بإنشائها عدة صعوبات لها علاقة بآختيار الموقع وتقنيات البناء ومرت بثلاث محاولات متتالية (من سنة 189هـ / 805م إلى سنة 192هـ / 808م)، إذ شيدت المدينة في أول الأمر على سفح جبل، لكن سرعان ما هبت عليها عاصفة عاتية حطمت الأسس والمعدات، فوقع التفكير في تحويل البناء إلى الضفة اليسرى من نهر سبو، غير أن الخوف من الفيضانات الفصلية لهذا النهر حال دون إنجاز المشروع، إلى أن اختار إدريس الثاني (18هـ / 802م ـ 213هـ / 828م) في المرة الثالثة أرضا مغطاة بأعشاب جافة تقع على وادي فاس أقام عليها مدينته؛ انظر ليفي بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس ترجمة محمد عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي ص ص 6 – 9.

(68) إن تخطيط المدن العربية التاريخية المضمحلة منها أو الموجودة حتى الآن، لم تسلم من النقد العنيف والمتحامل أحيانا من قبل بعض الباحثين الغربيين، راجع في ذلك مثلا :

- George Marchais, la conception des villes dans l'Islam, Revue d'Alger N10 , 1945, p.p. 517-533

- Xavier De Planhol, Segregation et Genres de vie d'origine Religieuse, en pays d'Islam, dans Essai de géographie Religieuse chapitre II, Paris, 1957 et le Paysage Urbain de l'Islam, dans la Table Ronde, N 126, Juin 1958, p.p. 121-132.

(69) يرى آدم ميتز أن المدن التي اتخذها الخلفاء الفاطميون مقرا لهم مثل المهدية والمنصورية والمحمدية والقاهرة، كانت أعظم ما أسس من المدن في القرن الرابع الهجري بل في تاريخ الإسلام؛ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري 2 / 274.

(*) ولمزيد التعرف على ما طرحه الماء على العرب من مشاكل وتحديات، يمكن مراجعة كتابنا: «قضايا الماء عند العرب قديما، من الجاهلية، القرن 6م إلى القرن 11هـ / 17م»، دار الغرب الإسلامي، بيروت 2004.

ملاحظات حول علاقة ابن خلدون بعلم الاجتماع

مصطفى عمر التير*

1 ـ المقدمة:

كتب الّذين أرّخوا لعلم الاجتماع أنّ الفلسفة هي أمّ العلوم، ومن تحت مظلّتها خرجت فروع ثمّ أصبحت علوما مستقلّة، كان من بينها ما أصبح يعرف بعلم الاجتماع. وبيّنوا أنّ الكثير من القضايا التي تندرج ضمن موضوع علم الاجتماع تعرض لها قدماء الفلاسفة والمفكرين والمصلحين الاجتماعيين. ولا ينتسب هؤلاء إلى حقبة تاريخيّة بعينها، ولا إلى بقعة جغرافية محدّدة، إنّما انتسبوا إلى جميع الحضارات التي ظهرت على جه الأرض. كمّ كبير من هذه المناقشات دار في دوائر تنتسب إلى الميتافيزيقا، وإلى التفكير الغيبي، وإلى الإيديولوجيا فأخذت شكل الكتابات الفضفاضة، والأحكام العامّة والنصائح الأخلاقيّة، والحديث عمّا يجب من حياة ومن مدن فاضلة، وليس عمّا هو كائن.

يكتب الذين يؤرّخون لعلم الاجتماع أنّ التّاريخ البشري يعجّ بالصّراعات، والمشكلات و والثّورات والتقلّبات. ولو تصوّر المرء إمكانية العثور على هذه الصدامات عن طريق التنقيب تحت سطح الكرة الأرضيّة لاكتشف صداما أو معركة حدثت يوما ما فوق أي قعة من الأرض عاش عليها بشر. وأنّ أحداثا من هذا النّوع هي التي أدّت في النّهاية إلى ظهور علم الاجتماع.

يمكن القول إن أغلب من أرّخوا لعلم الاجتماع ذكروا أنّ أوّل ظهوره كمجال معرفيّ مستقلّ كان في القرن التّاسع عشر، وأن فضل التّسمية يرجع للعالم الفرنسي أوجست كونت. كما يذكرون أن الإرهاصات الأولى ظهرت في أوربا خلال الحقبة التّاريخيّة التي عرفت بمرحلة التنوير، وأن الاضطرابات التي عرفتها أوربا بصفة عامّة وفرنسا بصفة خاصّة أدّت إلى ظهور هذا العلم. ويذكرون أيضا أن أوجست كونت كان مهتماً بدراسة الرّياضيات وعلوم الطبيعة وفلسفة العلوم قبل أن يهتمّ بدراسة العلوم الاجتماعيّة. وأنّ كونت كان واعيا باكتشافه لمجال معرفيّ يمكن توظيف تقنيات البحث العلميّ المعروفة في مجال العلوم الطّبيعيّة لوصف ظواهره واكتشاف قوانينه. وأنّه أطلق على هذا المجال إسما ثمّ غيّر رأيه في تاريخ لاحق واقترح لفظ (سوسيولوجيا).

كما اعتبر هؤلاء المؤرخون أن العصر الذي عاش خلاله أوجست كونت كان عصر نشاط ثقافي في أكثر

* ـ عالم اجتماع من ليبيا، رئيس الجمعيّة العربيّة لعلم الاجتماع.

من مكان جغرافي في أوربا وبخاصّة في فرنسا وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا. لذلك تعرّضت آراؤه وكتاباته إلى الكثير من النقاش بين ناقد ومؤيّد ومهذب ومضيف. وهذا النقاش النّشط هو الذي أدّى في النّهاية إلى تبيان حدود المجال المعرفي الجديد، وإلى أخذه مكانا مستقلاّ في البرامج الأكاديميّة لمؤسّسات المعرفة في بلدان أوربا أولا، ثمّ إلى خارجها فيما بعد. وأنّ انتقال المعرفة التي تراكمت في هذا المجال إلى أمريكا ساهم في توطيد مكانة هذا العلم الجديد، وإلى انتشاره إلى جميع أرجاء الكرة الأرضيّة، بحيث أصبح قسم علم الاجتماع من بين أولى الأقسام العلميّة التي تفتح في أيّة كليّة جديدة تعنى بالعلوم الاجتماعيّة.

عدد كبير من الذين أرّخوا لعلم الاجتماع لا يذكرون ابن خلدون، أو يشيرون إليه عرضا ضمن استعراضهم لتاريخ الفكر الاجماعي والفلسفي الذي ظهر هنا وهناك خلال أزمنة مختلفة، أو يشيرون إليه ضمن الحديث عن علاقة علم الاجتماع بالتّاريخ. يهتمّ عدد من علماء الاجتماع العرب بمساهمات ابن خلدون، بعضهم يعطيه فضل تأسيس علم الاجتماع، والبعض الآخر لا يرى ذلك. فما هي العلاقة الفعليّة لابن خلدون بعلم الاجتماع؟ وهل تصلح المفاهيم الرئيسة التي وردت في مقدّمته أن تكــون ضمن مفاهيم علم الاجتماع؟ وهل توجد في المقدّمة نظريّة أو أكثر يمكن أن توضع ضمن نظريّات علم الاجتماع؟ وهل يوجد في المقدّمة ما يمكن أن يضمن في قواعد المنهج الصالحة لدراسة الظّاهرة الاجتماعية؟ ولماذا مرت حقبة زمنيّة طويلة قبل أن يتعرّف المثقّفون والباحثون على أعمال ابن خلدون؟

وهل يوجد في المقدّمة ما يدعم ويسند مقولة: ابن خلدون مؤسّس علم الاجتماع؟ هذه أهمّ التساؤلات الرئيسة التي ستحاول هذه الورقة الاجابة عليها.

2. علم جديد

أعجب عدد كبير من الذّين اطّلعوا على أعمال ابن خلدون بالمقدّمة وأطلقوا عليها صفات كثيرة. كثير من العلماء العرب تحمّس وأطلق عبارات الإطراء وبدون حدود على المقدّمة وعلى كاتبها (الحصري 1953، الوردي 1965، وافي 1973). لا ينحصر هذا الشّأن بين الباحثين العرب، بل انبهر بالمقدّمة بعد أن ترجمت بعض أشهر الباحثين والمفكّرين في الثقافات غير العربيّة. وها هو المؤرّخ البريطاني المشهور توينبي يكتب واصفا صاحب المقدّمة: «إنّه المؤرّخ الفيلسوف الاجتماعي العظيم الذي أنتج أعظم كتاب من نوعه ألّفه عقل إنساني في أي زمان أو مكان» (1948، Toynbee).

لم يكتف ابن خلدون بكتابة كتاب عادي، فمن خلال مراجعته للكتابات التّاريخيّة، ونقده للمنهج الموظف في تلك الكتابات، توصّل إلى قناعة بأنّه اكتشف مجالا معرفيا جديدا أطلق عليه (علم العمران البشري). وكتب في هذا الشأن يقول: «وكأنّه علم مستنبط النّشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد في الخليقة. ما أدري لغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظنّ بهم أو لعلّهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل الينا» (المقدّمة، 1999: 63). وبخبرة الباحث المتمرّس، اتّخذ لنفسه خطّ رجعة. قد يكون أحدهم أو أكثر في بلاد بعيدة اكتشف هذا المجال المعفيّ، إلاّ أنّ ابن خلدون لم يتعرّف على أخباره ولا على إنتاجه. كان واعيا بأنّ النقّاد سيتعرضون يوما ما لما كتب، لذلك اعترف بأنّه لم يجد فيما أتيح له من قراءة واطّلاع إشارات إلى هذا المجال المعرفي. وهذا الاستدراك عظيم الأهميّة إذ على العالم ألاّ يدّعي معرفة كلّ شيء، وأنّ أدبيات أخرى قد تكون موجودة، ولسبب من الأسباب لم يطلّع عليها.

لقد أكّد أن العلم الذي توصّل إليه يمكن أن يكون مجالا معرفياً مستقلاّ بذاته: «وكأنّ هذا علم مستقلّ

بنفسه. فإنّه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العورض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كلّ علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً. واعلم أنّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص» (المقدّمة، 1999 : 62).

فماذا عن ادّعاء ابن خلدون هذا؟ فهل اكتشف بالفعل مجالا معرفياً جديدا؟ وهل هذا هو علم الاجتماع؟ أثارت هذه الأسئلة ومثلها أكثر من باحث ومفكّر، تصدّت لها أكثر من إجابة. كثيرون نسبوا لابن خلدون تأسيس علم الاجتماع، بل إنّ علي عبد الواحد وافي ينسب لابن خلدون تأسيس غالبيّة فروع العلوم الاجتماعيّة. وعلى الطرف الآخر هناك من يعارض هذا الرأي معارضة شديدة: «تدرس المقدّمة إذن المجتمع الإنساني وقوانينه. لذا قيل عنها إنّها دراسة سوسيولوجية، وقيل عن كاتبها إنّه مؤسّس السّوسيولوجيا. هنا ينبغي التدقيق... سوف نؤكّد أولا - نبرهن فيما بعد - أنّ نقطة انطلاق علم العمران عند ابن خلدون لا صلة لها بتلك التي بدأ منها علم الاجتماع، على الشكل الّذي تبلور فيه كعلم منذ أواسط القرن التّاسع عشر. لأن العمران كمفهوم إسلامي لا يتناسب مع مفهوم المجتمع كما تمّ استعماله منذ الثورة البرجوازيّة في الغرب» (أومليل، 1985: 197). وأصدر آخرون كثر نفس الحكم، ولعلّ جميع علماء الاجتماع الغربيين - وخصوصا المنتمين إلى التّراث الأنجلوساكسوني - قالوا بالشيء نفسه. قائمة علماء الاجتماع الغربيّين الّذين كتبوا كتبا عامّة في علم الاجتماع، والّتي يقرؤها ويرجع إليها كلّ من أراد أن يطلّع على هذا المجال المعرفي أو يتخصّص فيه وجعلوا لها عنوان (علم الاجتماع) طويلة. ودون استعراض جميع الأسماء، نشير لما كتبه (أنتوني غيدنز) أحد أهمّ أعلام علم الاجتماع الغربيّين المعاصرين في كتابه المرجعي عن علم الاجتماع: «مهدت لظهور علم الاجتماع في بداياته الأولى سلسلة من التّغيرات الكاسحة التي استحدثتها الثّورتان العظيمتان في القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر في أوربا... إنّ الثّورة الفرنسيّة جسّدت انتصار الأفكار والقيم العلمانيّة مثل الحريّة والمساواة على النّظام الاجتماعي القديم.. أمّا الثّورة الكبرى الثّانية، فقد بدأت في أواخر القرن الثّامن عشر في بريطانيا قبل بدئها في مناطق أخرى... تلك هي الثّورة الصّناعية» (Giddens، 2001 : 39).

صحيح أنّ الثورتين المشار إليهما آنفا أحدثتا انقلابا هائلا في الطرائق التي يفكّر بها النّاس، وفي وسائل تنفيذها، ممّا قاد إلى سلسلة من التّداعيات بها كم هائل من المشكلات والصّدامات والصّراعات. أدّت هذه إلى أنشطة كثيرة منها الثّقافي والفكري بما أحدث من تغيّرات جذرية في البنيات الاجتماعيّة في الغرب أولا ثمّ في بقيّة مجتمعات العالم. كما قاد كلّ هذا فيما بعد إلى ثورة علميّة في مختلف المجالات. ويرى علماء الاجتماع الغربيّين ومن تأثر بهم أن ظهور علم الاجتماع من بين نتائج هذه النشاطات، وأنّ الفضل يرجع للعالم الفرنسي أوجست كونت.

لكن، ومع ما قيل سابقا فإنّ العالم مرّ قبل القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر بأحداث هامّة. أحداث أثّرت في العلاقات بين النّاس، وفي البنيات الاجتماعية. كما شهد العالم قبل هذين القرنين ظهور مفكّرين وفلاسفة تطرّقوا لموضوعات تدخل في نطاق علم الاجتماع. وبدون تقديم كشف بأسماء هؤلاء، المهمّ هنا هو ابن خلدون ومنجزاته. ولكي يمكن الإجابة على الأسئلة التي أثيرت آنفا من الضروري التوقّف عند كلّ سؤال على حدة. قد يكون الاختلاف حول جدية المجال وحدوده. فبغض النّظر عن التّسمية، يمكن القول إنّ المجال المعرفي الذي وضع ابن خلدون له حدودا وموضوعا ومنهجا يعتبر جديدا بالنّسبة لما كان معروفا

في القرن الرّابع عشر. تطرّق بالمناقشة عدد من الفلاسفة والمفكّرين القدامى الذين عاشوا قبل عصر ابن خلدون بقرون عدّة للكثير من الموضوعات التي اعتبرها ابن خلدون مجال بحث العلم الجديد. لكن الذي تفوّق فيه ابن خلدون عمّن سبقه هو المنهج الموظف لدراسة الموضوعات التي تدخل تحت مظلّة هذا العلم الجديد.

أمّا تطوير إجابة مناسبة للسؤال هل يعدّ ابن خلدون مؤسّس علم الاجتماع؟ فيستحسن فحص بعض ما جاء في المقدّمة على ضوء المعرفة المتوفّرة في هذا المجال والتي تحظى بدرجة عالية من الاتّفاق حولها من حيث الموضوع، والمنهج، والمفاهيم، والنظريّة. فمن حيث الموضوع فإنّ علم الاجتماع يهتمّ بدراسة الحياة الاجتماعيّة في داخل الجماعات البشريّة، أي دراسة السّلوك الإنساني المتمثّل في علاقات بين أفراد في وسط جماعة وليس على مستوى الفرد. إنّ ما يحدث للفرد مهمّ، فالجماعة عبارة عن عدد من الأفراد، ولكن المهمّ هو الحالة التي تنشأ عن تجمّع حالات. الفرد الذي يرتكب جريمة يتأثّر هو بنتائجها لكن الذي يهمّ علم الاجتماع هي حالة الجريمة في المجتمع أو الظاهرة التي يمكن الإشارة إليها بظاهرة الجريمة. فالسّلوك موجود على مستوى الفرد لكن السلوك يحدث في داخل وسط، في داخل بناء اجتماعي يتركّب من مكوّنات تؤثر على الفرد وتحدّد مسارات لسلوكه في مناسبات مختلفة. يذكر ابن خلدون: «ونحن الآن نبيّن في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانيّة يتّضح بها التحقيق في معارف الخاصّة والعامّة، وتدفع بها الأوهام وترفع الشكوك» (المقدّمة، 1999: 67). فأحوال النّاس وأنشطتهم التي أشار إليها ابن خلدون هي عين موضوع علم الاجتماع. والعلاقات التي تنشأ بين الأفراد تأخذ أشكالا متعدّدة وتتدرّج من التعاون والتّضامن إلى التّنازع والتّشاجر والصّدام. تكون جميع هذه العلاقات مجال دراسة علم الاجتماع، وهذا ما يوضّحه ابن خلدون بوضوح: «إنّك تسمع في كتب الحكماء قولهم إنّ الإنسان هو مدنيّ الطبع... والنسبة فيه إلى المدينة، وهي عندهم كناية عن الاجتماع البشري، ومعنى هذا القول، إنّه لا تمكن حياة المفرد من البشر، ولا يتمّ وجوده إلاّ مع أبناء جنسه.... فهو يحتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبعه. ولتلك المعاونة لا بدّ فيها من المفاوضة أولا، ثمّ المشاركة وما بعدها. وربّما تفضي المعاملة عند الأعراض إلى المنازعة والمشاجرة فتنشأ المنافرة والمؤالفة، والصداقة والعداوة (المقدّمة، 1999: 840).

3 ـ نقد مناهج الفلاسفة والمؤرخين لإرساء قواعد البحث العلمي الاجتماعي

قرّر ابن خلدون أن يكتب في مجال علم التّاريخ. ليس هو أول من فعل ذلك من الباحثين العرب، فمنذ أن بدأ عصر التدوين ظهر متخصّصون في تسجيل الأحداث والأخبار. اتّبع خطوات من سبقه في هذا الشأن، فراجع كمّاً كبيرا من المعلومات المتوفّرة في مجالات معرفيّة كثيرة ومتنوّعة أصبحت فيما بعد مستقلّة عن بعضها. لذلك لم يكن غريبا أن تتضمّن المقدّمة فصولا تشير عناوينها لهذه المجالات. ولأنّ الفلسفة كما يقولون أم العلوم فقد نالت قسطا غير صغير من نقاشه، حتّى أنّ البعض وصفه بالفيلسوف الاجتماعي. لقد وجّه ابن خلدون الكثير من النقد لأعمال الفلاسفة الذين تعرّض لهم، وتحيز لجانب المعرفة التي يتمّ الوصول إليها حسيّاً، وتخضع لاختبار التجربة، ومقارنتها بالوقائع الموجودة على أرض الواقع (العمران).

أمّا الكتابات التّاريخيّة فهي التّي حظيت بنصيب الأسد من النقّد والمراجعة. اشتهر العرب بتناقل المعلومات شفوياً من جيل إلى جيل، اعتمد الجيل

الأول من مؤرّخي العرب على السّرد والإسناد، فاعتمد الجزء الأكبر من علم التّاريخ العربي على روايات النّاس، وعليه امتلأت كتب التّاريخ العربيّة الأولى بالرّوايات، بعضها لا يزيد عن كونه تسجيلا لأحداث، والبعض الآخر أخبار تنوقلت عبر الأجيال على الرّغم ممّا يكون قد علق بها من زيادات ومبالغات وحتّى خرفات. رجع ابن خلدون لهذه الكتابات، قرأها بإمعان وتفحّصها مدقّقا، وقلّبها متفكّرا، ثم انتقدها بإسهاب مبيّنا جوانب ضعفها، وموجّها اللّوم لكاتبيها. اعتبر ابن خلدون أن سبب ضعف هذه الكتابات إنّما يرجع لغياب المنهج السّليم. لذلك قرّر أن يهتمّ بهذا الجانب ليصحّح خطّ سير هذا المجال المعرفيّ فأعدّ المقدّمة وهي مقدّمة كتابه الكبير في تاريخ المنطقة التي عاش فيها.

لخّص صاحب المقدّمة أسباب وقوع الخلل في كتاب التّاريخ في ستّة هي: « 1 ـ الثقة بالنّاقلين، 2 ـ الذهول عن المقاصد، 3 ـ توهّم الصّدق، 4 ـ الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، 5 ـ تقرّب النّاس لأصحاب التجلّة والمراتب بالثّناء والمدح، 6 ـ الجهل بطبائع الأحوال في العمران» (المقدّمة، 1999: 58).

لم يذكر كاتب المقدّمة هذه الأسباب عرضا، ولم يمرّ عليها بسرعة، وإنّما توقّف عند كلّ سبب على حدة معلّلا وشارحا. اجتهد ليجمع أكبر عدد من القرائن التي تؤيّد الحكم الذي أتى به. فمثلا كتب حول قيام الباحث بتأييد رأي دون تمحيص: «فمنها التشيّعات للآراء والمذاهب، فإنّ النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقّه من التّمحيص والنّظر حتّى تتبيّن صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيّع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأوّل وهلة، وكان ذلك الميل والشيّع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله (المقدّمة، 1999: 57 ـ 58). لم يذكر ابن خلدون صراحة صفة الموضوعيّة التي يجب أن يتحلّى بها الباحث، وموضع البحث. وهي في نفس الوقت واحدة من بين أهمّ أربع خصائص من الضروري توفّرها في المنهج ليستحقّ صفة العلميّة. أمّا الخصائص الثلاث الأخرى فهي التراكميّة، والإمبيريقيّة، وتوظيف النظريّة في بداية العمل وفي نهايته (التير، 2001، 18). وهذه الشروط الأربعة التي يجب توفّرها في منهج البحث لكي يصنف علميا توفّرت ـ ولو بدرجة ـ في الذي طبّقه ابن خلدون. إذ تحمل عبارة ابن خلدون السّابقة مثلا في طيّاتها العوامل التي تؤثّر على حالة الموضوعيّة، وتقود إلى كتابات وتحليلات متحيّزة. ولا تقود تحليلات متحيّزة إلى معرفة تستحق صفة العلميّة.

تعني صفة التّراكميّة أن يبذل الباحث مجهودا لكي يطلع على أكبر قدر من الأدبيات المتوفرّة في المجال الذي سيكتب فيه. فالمعرفة العلميّة التي يتمّ التّوصّل إليها تصبح أساسا أو منطلقا لمعرفة جديدة وهكذا. فالعمل العلمي ليس نوعا من التخيّلات الفرديّة، ولا هو نوع من الاجتهاد في مجال الينبغيات أو التّمنيات. راجع ابن خلدون كتابات من سبقه وفحصها وعلّق عليها، وهذا أسلوب كان معروفا لدى من سبقه من علماء المسلمين. ولصعوبة التّعرّف على ما نشر في بقاع الأرض غير التي يعيش فوقها الباحث خلال الحقبة التّاريخيّة التي عاش خلالها ابن خلدون، فعليه الارتحال إلى المدن التي تتواجد فيها مؤسّسات المعرفة ويتواجد فيها العلماء، وقد فعل ابن خلدون الشيء نفسه عندما انتقل من المغرب إلى مصر وإلى المشرق. «ثم كانت إلى المشرق لاجتلاء أنواره، ..... والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره، فأفدت ما نقص من أخبار ملوك العجم بتلك الدّيار، ودول التّرك فيما ملكوه من الأقطار» (المقدّمة، 1999: 7).

يقترح ابن خلدون طريقا لفحص المادّة المكتوبة التي بنيت على روايات الرّواة عى ما حفظته الذّاكرة

يستند إلى محك محسوس، فيكتب: «... وتمحيصه إنّما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتميز صدقها من كذبها وهو سابق على التّمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع لتعديل الرواة حتّى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع (المقدّمة، 1999: 61). ينسجم كلام ابن خلدون هذا مع صفة الإمبيريقيّة، وهي التي تجعل من العالم المحسوس المحك السليم للقبول بصحّة المعلومة، ومصدر أصغر وحدة بيانات يمكن الاستفادة منها.

لاحظ ابن خلدون ما كان يجري على الأرض في المجتمع الذي كان يعيش فيه في القرن الرّابع عشر، واطّلع على كمّ من المعلومات حول مجتمعات أخرى لم يتمكّن من زيارتها، ثمّ قام ببناء تصوّرات نظريّة. يعني هذا أنّه قام ببناء تصوّراته النّظريّة معتمدا تقنيات البحث الإمبيريقي. المقصود بالإمبيريقيّة بصفة عامّة استخدام الباحث لوسيلتي الملاحظة والتجربة بالمعنى الواسع لكلّ من الملاحظة والتّجربة. فالملاحظة كوسيلة من وسائل جمع البيانات لها عدّة أنواع، لكلّ منها مجموعة خصائص، ولكلّ منها استخدامات في مناسبات مختلفة. وصفة الملاحظة بالمعنى الواسع هنا تعني استخدام أي نوع من أنواع الملاحظة. الشيء نفسه يقال عن التجربة فهذه هي الأخرى أنواع، والمقصود هنا أي من أنواعها ولا يقتصر الحديث مثلا عن التجربة المعملية، أو ما يمكن أن يسمّى بتجربة المجموعات الأربع (التير، 2001: 18، 96، 134).

جاء في المقدّمة «... بل للبشر بما جعل اللّه فيهم من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر... جعل منتظما فيهم، ويسرّهم لإيقاعه على وجوه سياسيّة وقوانين حكمية، ينكبون فيها عن المفاسد إلى المصالح... هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحسّ كلّ البعد ولا يتعمّق فيها النّاظر، بل كلّها تدرك بالتّجربة وبها يستفاد، لأنها معان جزئيّة تتعلّق بالمحسوسات وصدقها وكذبها، يظهر قريبا في الواقع، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك. ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسر له منها مقتنصا له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه... ولا بدّ بما تسعه التجربة من الزمن... وهذا هو العقل التجريبي، وهو يحصل بعد العقل التمييزي الذي تقع به الأفعال» (المقدّمة 1999: 841 - 842).

وهكذا لم يتوقّف ابن خلدون عند نقد منهج البحث التّاريخي الذي اتبّعه من سبقه من المؤرّخين، بل اقترح منهجا يقوم على الملاحظة والفحص والتّجربة. منهج كان مطبّقا عند علماء المسلمين الّذين تخصّصوا في البحث العلمي في العلوم الطّبيعيّة وفي العلوم الدّقيقة. إذ يرى ابن خلدون أن منهج البحث يجب أن يكون واحدا بغض النّظر عن اختلاف المجالات المعرفيّة. لذلك نظرنا إليه ضمن رواد تطوير الإتّجاه الإمبيريقي وتوظيفه لدراسة الظّاهرة والواقعة الاجتماعيّة. ومع ذلك لا يجد من يقرأ أدبيّات الإمبيريقيّة إشارات لمجهودات ابن خلدون في هذا المجال. وهذا أمر متوقّع، فالّذين كانوا أوّل من كتب في هذا الشّأن وأرخ لتطوّر التفكير العلمي عظّموا من مساهمات فرانسيس بيكون وديكارت، ولم يلتفتوا لأعمال العرب والمسلمين الّذين عاشوا قبلهما بقرن أو قرنين. كان هؤلاء من بين الباحثين الغربيين، وقد يجد المرء العذر لهؤلاء، حيث لم تتح لهم فرصة الاطّلاع على المقدّمة. لكن بعد أن ترجمت المقدّمة لأهمّ اللّغات الحيّة، وتعرّضت أجزاء منها للفحص والشّرح والنّقد صار من الضروري تبيان دور ابن خلدون في تطوير منهج البحث العلمي في العلوم الاجتماعيّة. وستقود مثل هذه المجهودات إلى تصحيح الكثير من الأخطاء والادّعاءات التي وقع فيها كثير من الباحثين عرب وغير عرب. فعند الحديث عن الإمبيريقيّة كثيرا ما ينصرف الذهن عند الكثير من الباحثين المعاصرين وخصوصا

العرب، إلى أنّها منهج في التّفكير ظهر ونما في الغرب وخصوصا في أمريكا. مع أنّ المتفحّص المدقّق في الكثير من مقولات ابن خلدون لا يمكنه إلاّ أن يقرّ بأسبقيّة ابن خلدون في توظيف الإمبيريقيّة ضمن منهج وطرائق البحث.

ومن جهة أخرى لعلّه من المناسب الإشارة إلى أنّ البعض يعتقد أنّ البحث الإمبيريقي هو ذلك النشاط البحثي الذي لا علاقة له بالنّظريّة، ولا بعمليّات التفكيك والتّركيب والتّحليل، وأنّه موجّه نحو جمع بيانات كميّة وعرضها بواسطة التقنيّات الإحصائيّة. قد يناسب هذا الوصف ما يشار إليه أحيانا (الإمبيريقيّة الفجّة). لكن البحث الإمبيريقي العادي ينطلق من إطار نظري واضح ومتماسك، وينتهي بنتائج تكون لها مضامين نظريّة. وتتطلّب عمليّة بناء إطار نظري متماسك الاعتماد على مدرسة نظريّة تمدّ البحث بأهمّ مفاهيمه، وعلى مراجعة ذكيّة لنتائج أهمّ الدّراسات المباشرة وغير المباشرة المتعلّقة بموضوع البحث، وعلى اجتهادات الباحث الذهنيّة التي تعيد صياغة ما استنتج من المصدرين السّابقين. ويفترض أن يقود مثل هذا الإطار النظري إلى عدد من الفروض أو التساؤلات، توضع ضمن نموذج نظري يوضّح العلاقة الافتراضيّة بين المتغيّرات الرئيسة. وتوظف البيانات الميدانيّة لاختبار النّموذج النظري.

ومع مراعاة ما ذكر آنفا فلا بدّ من التنبيه إلى أنّنا لا ندعي بأن ابن خلدون اتّبع خطوات البحث الإمبيريقي كما هو معروف اليوم. كما لا نوجّه له اللّوم لأنّه لم يقم بذلك، فظروف المعرفة العلميّة خلال عصره لم يتوفّر لها ما يجعل ذلك ممكنا. إلاّ أن الكثير من التعميمات والقضايا المترابطة منطقيّاً والتصوّرات التي طوّرها حول عدد كبير من الموضوعات تصلح أن تدخل ضمن الأنشطة التي تهدف لبناء النظريّة عبر خطوات النشاط الإمبيريقي. لذلك نرى أن الأحكام التي أصدرها عدد من علماء الاجتماع المعاصرين بتسمية بعض هذه التصوّرات نظريات يوجد ما يبرّرها.

4 - بعض المفاهيم الرئيسة في المقدّمة ومدلولاتها الاجتماعيّة.

يستخدم الباحثون في العلوم الاجتماعيّة الألفاظ المتداولة في اللّغة السائدة محليّاً والمتداولة يوميّاً. ولكل لفظ عدد من الاستعمالات وعدد من المعاني. وتعتبر الدقّة في تحديد المقاصد والمضامين من بين أهمّ متطلّبات المنهج العلمي. وعليه يستعين الباحث بعدد من المفاهيم يستمدّها عادة من مدرسة نظريّة بعينها، بحيث يوجد توافق على معانيها وعلى حدودها، وقد يقوم الباحث بتعيين المعاني والحدود إذا لم تتمتّع المفاهيم - بين مستخدميها - بدرجة عالية من الاتّفاق.

تضمّنت المقدّمة عددا من المفاهيم الرئيسيّة اعتمد عليها الكاتب في شرح وتوضيح مقاصده، ونزعم أنّها يمكن أن تصنف ضمن المفاهيم التي تستخدم في مجال علم الاجتماع، مع مراعاة ظروف وطبيعة المجتمعات التي وظّفت لتحليل بنياتها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة أوّل مرّة. ومن المفيد الابتعاد عن محاولة ربط هذه لمفاهيم بتلك السّائدة اليوم، فمحاولة من هذا النّوع تقود إلى الوقوع في أخطاء جسيمة. فظروف الحياة الاجتماعيّة في مجتمعات الوقت الحاضر تختلف في جوانب رئيسة عمّا تعارف عليه بمجتمعات القرون الوسطى. وكما يفعل المتخصّصون في العلوم الاجتماعيّة حاليّاً جمع ابن خلدون كما من الألفاظ والعبارات ووظّفها كمفاهيم نظريّة لتفسير وتحليل البنى الاجتماعية التي اهتمّ بدراستها. لقد استخدم مفاهيم مثل البدو والبداوة، العمران والتمدّن، المعاش، الجاه، العصبيّة لتطوير تصوّرات نظريّة لوصف وشرح وتفسير مختلف الظّواهر الاجتماعيّة التي شاهدها، وجمع بيانات عنها. ليس الهدف هنا تقديم جرد لجميعها، وإنّما سنشير إلى عينّة من بين ما نعتقده أهمّها مثل :

1 ـ العمران

لم ينحت ابن خلدون لفظ العمران فاللّفظ معروف في اللّغة العربيّة منذ القدم، لكن ابن خلدون جعل منه مفهوما رئيسيا في مقدّمته. عرف ابن خلدون هذا المفهوم وحدّد له معاني جديدة. وكان على معرفة بالتجديد الذي أضافه فكتب إنّه «مستحدث الصنعة غريب النزعة أعثر عليه البحث وأدّى إليه الغوص» (المقدّمة 1999 : 62).

وظّف ابن خلدون مفهوم العمران ليشير إلى ظاهرة نمط استقرار النّاس، وطبيعة اجتماعهم، وأنواع العلاقات الاجتماعيّة التي تحدث بينهم، ميّز ابن خلدون بين نمطين من العمران الأول بدوي والثّاني حضري، وقارن بينهما موضّحا خصائص معيشة كليهـ-ـما. يرتبط نمط الإستقرار بحيز جغرافي ومجال لأنشطة اقتصاديّة تضمن استمرار الحياة لأعضاء المجتمع.

ادعى ابن خلدون أن طبيعة العمران البدوي تجعله متقدّما تاريخيا عن طبيعة العمران الحضري، ويرجع السبّب في ذلك إلى أنّه في حالة البدو لا تتوفّر لديهم سوى خصائص الحدّ الأدنى اللاّزمة لبناء مجتمع بشري. «فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأنّ أول مطالب الانسان الضروري، ولا ينتهي الى الكمال والتّرف إلاّ إذا كان الضّروري حاصلا. فخشونة البداوة قبل رقّة الحضارة. ولهذا نجد التمدّن غاية للبدو ويجري إليها» (المقدّمة، 1999 : 210).

سجل ابن خلدون مجالات النشاط الاقتصادي السائدة بين أعضاء نمطي الاستقرار، واستنتج أن الأنشطة الاقتصاديّة السّائدة بين أهل العمران البدوي لا تتجاوز تلك التي تتمحور حول توفير الغذاء. «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلهم من المعاش، فإنّ اجتماعهم إنّما هو للتّعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدوّد لنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة» (المقدّمة، 1999 :210). يقوم الذين ينتقلون من هذه الحالة للإقامة في الحضر بأنشطة اقتصاديّة تختلف عن التي تسود بين السكّان في نمط العمران البدوي. وتتناسب الأنشطة الاقتصاديّة السّائدة بين سكّان نمط الاستقرار الحضري وطبيعة العلاقات الاجتماعيّة التي تسود بين سكّان هذه المراكز. وفي كلمات ابن خلدون: «ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التّجارة. وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأنّ أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم. فقد تبيّن أن أجيال البدو والحضر طبيعيّة لا بدّ منهما كما قلناه» (المقدّمة، 1999 : 211).

2 ـ الجاه

الجاه أحد المفاهيم التي وردت في المقدّمة ويشير به في بعض الأحيان إلى (الشرف). يبدو أن ابن خلدون يجعل الشرف مرتبطا بالقرابة أو بالدّين. ويبدو أنّه يربط بين المال وبين الوضع الاقتصادي، وأن الجاه يحدّد المكانة الاجتماعيّة، وهكذا يكتب: «... نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يسارا وثروة من فاقد الجاه. والسبّب أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال يتقرّب بها إليه في سبيل التزلّف والحاجة إلى جاهه.. كلّ طبقة من طباق أهل العمران في مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق، وكلّ واحد من الطبقة السفلى يستمدّ بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوقه... وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلاّ بمقدار عمله أو ماله» (المقدّمة، 1999 : 693، 696).

وظّف ابن خلدون هذا المفهوم لتحديد مكانة الفرد على سلم التراتبيّة الطبقيّة. إذ لاحظ أن أبناء المجتمع الواحد لا يتساوون من حيث المكانة الاجتماعيّة بل ينقسمون الى فئات تراتبيّة أو طبقات اجتماعيّة. ورأى

أن المال مرتبط بالجاه ولكنّه ليس المحدّد الوحيد للجاه. فصاحب الجاه عنده مال، ولكن ليس كل من عنده المال عنده جاه. وهذا تحليل لا يبعد كثيرا عن التحليل الطبقي المعاصر حينما يتمّ التّمييز بين أعضاء الطبقة العليا على أساس الّذين ورثوا الطبّقة أبا عن جد (التقليديون) والذين وصلوا حديثا الى المستوى الاجتماعي بواسطة المجهود الشخصي وبسبب نجاحات اقتصاديّة حديثة.

تحدث ابن خلدون عن المهنة وربط بينها وبين المكانة الاجتماعيّة. وضع الملك ورجال الدّولة ومن لهم علاقة بهم من قضاة ومدرّسين، ثمّ الصنّاع المهرة والتّجار ثمّ المزارعين وأخيرا البدو الرحل والعاملين بالرعي. ورأى أن المدينة تقيم بها الفئات العليا إلى جانب أصحاب المهن والعاملين بالتّجارة، ويقيم الفلاّحون في الريّف، وعيش البدو الرحّل في الصحراء. وربط بين المرتبة ونمط المعيشة فسكاّن الحضر أولا ثمّ الريّف وفي الأخير يأتي البدو.

3. العصبيّة

جاء في المقدّمة: «وذلك لأننا قدّمنا أنّ العصبيّة بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه، وقدّمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانيّة يحتاجون في كلّ اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بدّ أن يكون متغلبّا عليهم بتلك العصبيّة، وإلاّ لم تتمّ قدرته على ذلك. وهذا التغلّب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة، لأنّ الرئاسة إنّما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس عليهم قهر في أحكامه، وأمّا الملك فهو التغلّب والحكم بالقهر» (المقدّمة، 1999 : 244).

العصبيّة، أحد أهمّ المفاهيم التي وظفّها ابن خلدون لتفسير كم هائل من الأنشطة والعلاقات والظواهر الاجتماعيّة. لقد اعتبرها الرابطة التي تعمل على الحفاظ على الجماعة، وتقوي درجة تماسكها الدّاخلي، ورفع درجة التضامن بين أعضائها. المشتركون في عصبيّة واحدة ملتزمون بالتّعاون، وتأييد بعضهم بعضا، والدفّاع ضدّ أي اعتداء على أيّ فرد من الجماعة أو على ماله، وأخذ الثأّر إذا استلزم الأمر ذلك والمشاركة في الهجوم على جماعات أخرى. والعصبيّة هي الدّافع الذي يحرك الجماعة في علاقاتها بالجماعات الأخرى، وخصوصا تلك التي تتّصل بالسيطرة. لذلك اعتبر ابن خلدون أن الجماعة لكي تنجح في فرض سيطرتها على جماعات لا بدّ لها من عصبيّة قويّة. وتكتسب هذه القوّة عن طريق ولاءات القرابة التي يرجع فيها الأفراد إلى أب واحد ينتسبون إليه، وتنسب له - في الغالب - الجماعة. وهكذا تتسمّى الجماعات باسم الأب أو الجدّ الأوّل المؤسّس للجماعة وباني عصبيتها. كما يلاحظ ابن خلدون أن الجماعة تتألّف من مصدرين، الأوّل هو الانتساب إلى أب واحد، والثاني الانتماءات والولاءات التي مصدرها الأمّهات والأحلاف والتجاء البعض للجماعة طلبا للحماية. ولأنّ هدف الجميع واحد فلا بدّ لهم من الالتفاف حول بعضهم، وتقوية عصبيتهم التي توظّف في الدفّاع والذود عن حقوقهم، كما توظّف في شنّ غارات على جماعات أخرى. وإذا بلغت عصبيّة جماعة درجة عالية من القوّة فرضت نفسها على جماعات أخرى، بل ووصلت في بعض الحالات إلى تكوين سلطة سياسيّة وإقامة دولة.

«وذلك أنّ صلة الرّحم طبيعي في البشر إلاّ في الأقلّ. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة. فإنّ القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك: نزعة طبيعيّة في البشر مذ كانوا. فإذا كان النّسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جداً بحيث حصل به الاتّحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردّها ووضوحها. وإذا بعد النسب بعض الشيء فربّما تنوسي بعضها... ومن هذا الباب

الولاء والحلف إذ نعرة كلّ أحد على أهل ولائه وحلفه للألفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النّسب، وذلك لأجل اللّحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها» (المقدّمة، 1999: 225 ـ 226).

طورّ ابن خلدون هذا المفهوم من مشاهداته ودراسته للجماعات المختلفة التي يتألّف منها المجتمع البدوي الذي نظر إليه كنمط حياة أصيل، وسابق على نمط العمران الحضري. ظاهد أن الجماعة تعمل بكلّ الوسائل على المحافظة على قوةّ العلاقة بين أفرادها مع اختلاف درجات الولاء. الذين انظمّوا للجماعة من خارج النسب الأبوي تقل درجة أهميتهم في داخل الجماعة عن النسبين إليها عن طريق النسب الأبوي، ومع ذلك لا تثار قضايا قد تقود إلى إحداث شروخ بين أعضاء الجماعة، وإلى خلافات، وينتج عنها تفكّك الجماعة. لا يعني هذا أن أسباب التمايز أو التناقض زالت واختفت نهائياً، فهي باقية ولكنّها في حالة كمون. ويتناسب هذا الوضع مع ما أشار إليه ابن خلدون في مكان آخر عن حاجات الإنسان الأساسيّة من الغذاء والأمن. فالمحافظة على وحدة الجماعة ولو على حساب تناسي أشكال التمايز بين أعضائها من شأنه أن يضمن الأمن والحماية لجميع أعضاء الجماعة. كما لاحظ ابن خلدون أنّ عناصر التناقض تظهر على السطح عندما تتحوّل الجماعة إلى حياة الحضر، ويمكن أن يؤدّي هذا يوما ما إلى تفكّك الجماعة.

قد لا يفيـــد مفـــهوم العصبيّة في شرح أحـــوال مجتمعات الوقت الحاضر، فقد ظهرت مفاهيم جديدة تناسب بنيات المجتمعات المعاصرة مثل التضامن والتماسك الاجتماعي، وكذلك الولاء الاجتماعي، والمواطنة الخ... وهذه من بين المفاهيم التي يكثر توظيفها في الكتابات الاجتماعيّة المعاصرة. جرت محاولات من قبل عدد من الباحثين لاستبدال مفهوم العصبيّة بمفاهيم معاصرة، فظهرت مصطلحات مثل التضامن، والروح العام، والتماسك الاجتماعي وغيرها. تعبّر هذه الصطلحات عن بعض ما يعنيه مفهوم العصبيّة، وبعض ما يحتويه يمكن أن يستخدم لتفسير الولاءات القبليّة في عدد من المجتمعات المعاصرة تأتي بعض المجتمعات في مقدّمتها. ولكنّه يبقى مفهوما مستقلاّ استخدم استخداما مناسبا لتحليل ظاهرة اجتماعيّة خلال حقبة تاريخيّة سابقة، ولن يعيد التاريخ نفسه.

5. تصوّرات نظريّة لابن خلدون

يمكن أن يجد الباحث في المقدّمة أكثر من نظريّة وفي أكثر من مجال معرفي، وهذا ما قام به عدد من المهتمّين بأعمال ابن خلدون. إذ ميزّ كل من أراد تصوّرا نظرياً وبحسب تخصّصه (تاريخ، اقتصاد، ساسة، تربية، اجتماع، علم الإناسة). من بين ما يمكن تمييزه هنا نظريته في ظهور المدينة ونموّها وازدهارها ثمّ تدهور أحوالها، وأخيرا اضمحلالها. وهذه المراحل التي يذكرها ابن خلدون بوضوح فرضها تصوّره المحوري الذي يضع الأشياء ضمن شكل دائري (نظريّة الدّوران). لم يبن ابن خلدون نظريّته هذه عن تصوّر خيالي، وإنّما بناه على مراجعاته التّاريخيّة، ولمشاهداته الميدانيّة المتعلّقة بالمحيط الذي اختاره (مجتمع العينة)، المتمثّل في العرب والبربر في المغرب والمشرق. (مقطع انتقاله إلى المشرق).

اهتمّ ابن خلدون في نظريته هذه أو بما أطلق عليه هشام جعيّط (الظاهرة المدينية) (جعيط، 1980: 79). بمختلف العوامل التي يمكن تصوّرها لبناء مدينة. ذكر المحيط الجغرافي وما يجب أن يتوفرّ له من مكانة استراتيجيّة ومواصفات بيئيّة (ماء وهواء). وذكر النشاط المعماري الذي يأخذ أشكالا متعدّدة ومختلفة، ووجود النظام السياسي المتمثّل في حاكم يحافظ على النّظام بتطبيق القانون الذي ينظّم علاقات السكّان. تعرض

للنشاط الاقتصادي المتمثّل في وجود السّوق، كما اهتمّ بوصف الأنشطة الاجتماعيّة المرتبطة بالمدينة من وجود دور العبادة، ومراكز التعليم وإنتاج المعرفة، والخصائص السلوكيّة للسكّان. ويمكن القول إن وصفه للخصائص السّلوكيّة الذي فرّق بين نمطين متميّزين للسكن (الحضر والبدو) يعدّ نظرية مستقلّة في حدّ ذاتها. وقد جرت أكثر من محاولة لمقارنة عمله هذا بذلك الذي قام به (لويس ورث) في ثلاثينيات القرن الماضي (التير، 1995: 59 ـ 65، الخولي، 1982: 71 ـ 82). وفي هذه المحاولات أعطى ابن خلدون قصب السبق والتميّز. ولهذا لا نتّفق مع رأي جعيط القائل: «أمّا الباب المخصّص لنظريّة المدينة فلعلّه اعتبر هامشياً إلى أقصى درجة. فهو لم يدرج إلاّ في نطاق جدليّة البادية والحضر» (جعيط، 1980: 80). ونرى في هذا الشأن أن النقد الذي وجهه لاكوست لبعض الكتابات الغربية في هذا الشأن في محله. فقد فشل بعضهم في إدراك المعاني الحقيقيّة لبعض المفاهيم التي وردت في المقدّمة فقدّموا تحليلات في غير محلّها، وبعيدة عمّا قصد إليه صاحب المقدّمة، ومن بين هذه المفاهيم العمران البدوي والعمران الحضري. لذلك ظهرا كأنهما يعكسان حالتين متعارضتين ومتناقضتين ومتنافرتين، والحال أنّهما يقعان على خط متّصل. وبحسب تعبير لاكوست: «لم يظهرا بشكل سكوني، وكأنهما نموذجان لمجتمعين مغلقين متناحرين، وإنّما ظهرا في إطار عام: فالعمران البدوي ليس سوى الدّرجة الأولى، والعمران الحضري هو الدّرجة العليا والأخيرة (لاكوست، 1978: 120). لذلك نقول إنّ الذي قدّمه ابن خلدون في هذا المجال يمكن أن يطلق عليه نظريّة المتّصل البدوي الحضري .أو المتّصل الريفي الحضري، وأن هذا لا يختلف كثيرا عمّا أتى به في مطلع القرن العشرين لويس ورث (Wirth, 1938) ومن سار على خطاه.

شاهد ابن خلدون في أنحاء مختلفة من المغرب العربي آثار المدن التي بنتها الحضارتان اليونانية والرّومانيّة. وشاهد في المغرب وفي الأندلس مدنا مزدهرة خلال عصره مثل غرناطة وطليطلة وفاس والقيروان. وقرأ عن المدن التي بنتها الحضارة الإسلاميّة في المشرق مثل الكوفة وبغداد والقاهرة، وتلك التي استعادت عافيتها أثناء فترة الحضارة الإسلاميّة كمدينة دمشق، ثم انتقل إليها واستقرّ في بعضها. ووجد أنّ المدن التي بناها المسلمون ارتبطت بنشاط حاكم ودولة وسلطان، ولمّا ضعفت الدّولة وزال السلطان تعرّضت المدينة للتّدمير والخراب والإهمال. شاهد ابن خلدون ما جرى في الماضي وصاغ تلخيصا أو توصّل إلى نتيجة اعتبرها قاعدة عامّة وهي ضرورة الوصول إلى مرحلة الخراب والدّمار. ولاحظ خلال الفترة التي عاش فيها وجود خلافات وصراعات بين جماعات قادت إلى تدمير دول ثمّ إلى تخريب المدن. وصل إلى نتيجة وأصدر تعميما أو قانونا فقال: «إنّ العرب إذا تغلّبوا على أوطان أسرع إليها الخراب والسّبب في ذلك أنّهم أمّة وحشيّة باستحكام وعوائد التوحّش... فغاية الأحوال العادية كلّها عندهم الرّحلة والتغلب وذلك مناقض للسّكون الذي به العمران ومناف له. فالحجر مثلا حاجتهم إليه لنصبه أثافي للقدر، فينقلونه من المباني ويخربونها عليه، ويعدونه لذلك. والخشب أيضا إنّما حاجتهم إليه ليعمدوا به خيامهم ويتّخذوا الأوتاد منه لبيوتهم فيخربون السّقف عليه لذلك... وأيضا فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي النّاس، وأن رزقهم في ضلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ أموال النّاس حدّ ينتهون إليه، بل كلّما امتدّت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه» (المقدّمة، 1999: 263). من هم هؤلاء العرب الذين يقصدهم ابن خلدون ؟ لا يوجد ما يدلّ على أنّه يقصد العرب كشعب، ويبدو أنّه يقصد البدو، الخصومات بين القبائل البدويّة كان أمرا عادياً، كما كانت معارضة

البدو للحاكم والثورة عليه سلوكا واسع الانتشار، وكان هجوم البدو على المدن أمرا سائدا. ظلّت جميع هذه الأنشطة منتشرة حتّى وقت متأخّر من التاريخ، أي حتّى بعد أن مرّت عصور على موت ابن خلدون. كتب علي الوردي: «كان أهل بغداد يعانون من خطر الجنّ في الليل كمثل ما كانوا يعانون من خطر القبائل في النهار» (الوردي، 1965: 122). جاءت ملاحظة علي الوردي نتيجة مراجعته لبيانات تاريخية تصف عددا من غارات القبائل البدويّة على قوافل التجارة من وإلى مدينة بغداد، وعلى مدينة بغداد نفسها، وهي غارات حدثت في عام 1852، أي في بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فيكتب معلقًا: «إن هذه ليست بالحادثة النادرة، فطالما حدث مثلها بالقرب من بغداد، وكانت الحكومة تحاول مطاردة القبائل الغازية فتسترجع منها الغنائم... وكثيرا ما كانت تسكت ولا تحرك ساكنا» (الوردي: 1965: 122). وعندما تنتقل مثل هذه الأعمال إلى داخل المدينة، تصبح ميدانا للنهب والسلب والقتل والتدمير. لا ينطبق هذا على حالة مدينة بغداد وحدها، ولا لحالة السلطة في القطر العراقي. إذ لم تستطع السلطة السياسية في أكثر من قطر عربي فرض سيطرتها الرسمية بعيدا عن حدود المدن الرئيسة. وبقيت القرى والبوادي - وإلى زمن اقترب من مطلع القرن العشرين - خارج نطاق السلطة الرسمية المباشرة في أكثر من قطر عربي.

يمثّل ما ذكر آنفا وصفا لحالة بعينها، ومع ذلك يمكن الأخذ بالرأي الذي قدّمه محمد الزعبي والتعامل مع هذا الوصف كنظرية للتغيّر الاجتماعي (الزعبي، 1987: 66 ـ 67). فمن حاجات الفرد الأساسيّة في الحياة، وعدم قدرته على الدخول في منافسات متكافئة مع الكثير من المخلوقات منفردا تنبثق حاجته إلى التعاون مع آخرين، والانتماء إلى جماعة. ولكي تستمرّ الجماعة كوحدة تحتاج إلى عصبيّة تشدّ الأفراد بعضهم لبعض، يفخرون بالانتماء إليها، ويعملون على تقويتها. وهي عصبيّة تقوم على مبدإ المساواة بين جميع الأعضاء، وتعمل على المحافظة على هذا المبدإ. ولكن ولوجود خصائص طبيعية لدى الفرد تعمل في اتّجاه التّصادم والصّراع، برزت الحاجة إلى وجود رئيس قويّ يخضع الأفراد لإرادته، ويتولّى قيادة الجماعة، ويقودها إلى حياة مستقرّة تأخذ شكل العمران الحضري. «وذلك أن ا لرياسة لا تكون إلاّ بالغلب، والغلب إنّما يكون بالعصبيّة» (المقدّمة، 1999: 231). ولكي يتمّ هذا تدخل هذه الجماعة ذات العصبيّة الشابّة في صدامات مع جماعات ذات عصبيّات أخرى، فتنتصر على بعضها، وتتّحد مع أخرى ضمن أحلاف تضمن تعاون الجماعات المتحالفة لبناء دولة. «ثمّ إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرّقة وعصبيات متعدّدة، فلا بدّ من عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها... وإلاّ وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع» (المقدّمة، 1999: 245). تفرض الدّولة الجديدة سلطتها على أراضٍ وعلى أمصار، وتبرز في مركزها مظاهر الحضارة المستقرّة، وما يتّصل بها من رفاهية وترف، وتمايز بين الأفراد. يعمل هذا على إضعاف قوّة العصبيّة، فتقوى العوامل التي تعمل على إضعاف الحضارة ثمّ تدهورها مفسحة المجال إلى عصبيّة شابّة وقويّة. ويقترح ابن خلدون أن هذه العمليّة تستغرق زمنا يصل إلى مائة سنة. وفي لغة ابن خلدون: «من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم، وسبب ذلك أن القبيل إذا غلبت بعصبيتها بعض الغلب استولت على النعمة بمقداره وشاركت أهل النعم والخصب في نعمتهم وخصبهم... فإن كانت الدّولة من القوّة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها... أذعن ذلك القبيل لولايتها... إنّما همتهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظلّ الدّولة إلى الدعة والراحة والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس،

والاستكثار في ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع ذلك. فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبيّة والبسالة... وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلا عن الملك، فإنّ عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبيّة التي بها التغلّب. وإذا انقرضت العصبيّة قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلا عن المطالبة، والتهمتهم الأمم سواهم» (المقدّمة، 1999: 246 ـ 247).

لا شكّ أنّ الكثيرين أخذوا على ابن خلدون وصفه للعرب بالمخربّين، واستنتاجه أنّ عمرا محدّدا لكل سلطان، وعمرا محدّدا لكل مدينة بحيث تزول ولا يبقى منها إلاّ خرائب تشير إلى ما كان موجودا في يوم من الأيّام. إلاّ أنّ الرجوع إلى تاريخ العصر الذي عاشه، ولظروف الحياة السياسيّة التي سادت فيه من شأنه أن يرسم صورة غير المشاهدة اليوم سواء في بلدان المغرب العربي أو في البلدان المحيطة بها. وهي صورة تكثر بها الدويلات المستقلّة التي تنشط بها أعمال تدبير المكائد والمؤامرات حتّى بين الإخوة والأقرباء من أجل السلّطة. صورة تتزاحم فيها الصّراعات والصدامات والانقلابات والحروب بين القبائل وبين ملوك الدويلات. كل هذا أدّى إلى تدهور أحوال المدن العواصم، وإلى انتشار الدمّار في أجزاء منها. وصحيح قد تتعرّض المدينة للتّدمير بفعل عوامل طبيعيّة كالزلزال مثلا، أو على أيدي البشر كما يحدث في حالة الحروب. لكنّ أيدي الإصلاح والبناء تمتدّ من جديد، ولذلك رغم ما لحق بالمدن العربيّة من تدمير فإنّ بعض أهمها حاليا لها تاريخ يرجع إلى آلاف السنين، منها على سبيل المثال: دمشق وطرابلس الغرب وتونس، وبغداد والقاهرة. ويبقى الاطّلاع على وصف دقيق لأحوال هذه المدن خلال حقب التّاريخ المختلفة ولما تعرّضت له من برامج بناء وتعمير أو أعمال نهب وتدمير أمرا مفيدا في أكثر من مجال معرفيّ.

6. خاتمة

يرجع تاريخ المقدّمة إلى القرن الرابع عشر ولا بدّ أنّ هناك من اطلّع عليها حينئذ ودرسها. ولكن لم تخضع لنقاش ثقافي واسع لأنّ ظروف المجتمع التي ظهرت فيه أول مرّة لم يكن فيه نشاط ثقافي يسمح بنقاش يفيد في نشر ما فيها من أفكار. ومرّ زمن طويل قبل أن تصبح المقدّمة من بين الأعمال الثقافيّة التي تحظى باهتمام المثقّفين والأكاديميين. ويمكن القول إنّ هذا الاهتمام قد بدأ مع مطلع النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر. إذ ظهرت أوّل طبعة للمقدّمة في بداية النصف الثّاني من القرن التّاسع عشر. ويمكن القول إنّه منذ ذلك التّاريخ دخلت المقدّمة ضمن الكتابات التي يشار إليها عند الحديث عن تاريخ الفكر الاجتماعي وتفرعاته.

تكاثرت الكتابات التي تشير إلى ابن خلدون ومقدّمته بحيث يمكن القول إنّها تتوفّر في الوقت الحالي في معظم اللّغات الحيّة. ولأنّ الشبّكة العنكبوتيّة للمعلومات تقدّم للباحث المعاصر معلومات سريعة حول أيّ موضوع، فسيجد الذي يستعين بأحد أهمّ أدوات البحث والتنقيب بها (جوجل)، أكثر من (000 339) إشارة إلى ابن خلدون. تتعلّق بعض هذه الإشارات بمراكز ومدارس ومجلاّت الخ... تحمل اسم ابن خلدون، لكن نسبة كبيرة منها هي كتابات وصفحات من المقدّمة وحولها.

لا تقع الكتابات حول المقدّمة أو التي تستعير منها في مجال معرفي واحد، وإنّما يجد كلّ من اهتمّ بها شيئا يتّصل بمجاله المعرفي، وأهمّها: التّاريخ والسياسة والاقتصاد والاجتماع والانثروبولوجيا، وتخطيط المدن، وغيرها.

لا بدّ من التأكيد أن الأعمال المبكرة التي تدخل تحت مظلّة علم الاجتماع كانت على علاقة قويّة بمجالات معرفيّة أهمّها التّاريخ والفلسفة وعلم الإناسة

(الأنثروبولوجيا). وبعد أن تزايدت المعرفة الاجتماعية عمل كثير من المتخصّصين في مجال علم الاجتماع إلى أن يكون مجالا مستقلاً بذاته فعملوا، على فصل علاقاته بعلم التأريخ وبالفلسفة وبالأنثروبولوجيا. ولكن وبعد أن تكاثرت المدارس النظريّة في علم الاجتماع ظهر متخصّصون في بعض هذه الفروع يعملون على استعادة العلاقة بين علم الاجتماع وتلك العلوم التي كانت علاقته بها قويّة في يوم ما. وعمل آخرون على البحث عن روابط جديدة أو مع مجالات معرفيّة جديدة كتلك التي تربط بين علم الاجتماع وعلم الاقتصاد وتلك التي تربط بين علم الاجتماع والقانون وهكذا. لذلك لا يؤخذ على ابن خلدون علاقته القويّة بالتأريخ ولا يقلّل من شأن عمله في مجال علم الاجتماع أنّه كان على علاقة قويّة بالتأريخ. كما لا يقلّل من شأنه كعالم اجتماع أن نسبة كبيرة من تحليلاته للبنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة تبدو اليوم غير مناسبة أو غير متوازنة. المهمّ هو النهج الذي اتبّع للوصول إلى نتائج وتعميمات وليس تقييم هذه النتائج والتعميمات في ضوء المعرفة الحالية. لقد وصف ابن خلدون مشاهداته ووظّف منهجا عقلانياً لتحليلها، ولئن بدت بعض تعميماته لا تناسب العصر الذي نعيش فيه فالعيب ليس في هذه التعميمات وإنّما في الحكم عليها بعيدا عن ظروف المشاهدات الإمبيريقيّة التي كانت سائدة أثناء مرحلة جمع البيانات، الشيء نفسه يقوم به الكثيرون من علماء الاجتماع المعاصرين عندما يبرّرون عدم التوصل حتّى الآن إلى نظريات لها قوة الحتميّة المتوفرّة في مجال العلوم الطبيعيّة، حيث يوجه اللوّم إلى درجة جودة القياس وليس إلى النهج المتبّع. لذلك يقال إن صفة العلميّة تطلق على المجال المعرفي إذا وظّفت قواعد النهج العلمي للوصول إلى المعرفة، وليس على درجة جودة المعرفة نفسها، التي كثيرا ما تقاس بدرجة قدرتها على التنبؤ بحدوث الظاهرة وباتّجاهاتها. إذ تعكس هذه القدرة مستوى جودة القياس، ودرجة نجاح الباحثين في تطوير مقاييس على درجة عاليّة من الكفاءة.

ادّعى ابن خلدون بأنّه اكتشف مجالا معرفياً جديدا وأطلق عليه (العمران البشري)، وعندما ظهر أوجست كونت ادّعى أنّه اكتشف مجالا معرفياً جديدا سمّاه فيما بعد (السوسيولوجيا). انتشر هذا الإسم لأنّه ظهر في مجتمع يعجّ بنشاط ثقافي متنوّع، ظهرت فيه مؤسّسات تعليميّة متنوّعة بما فيها الجامعات، ومحاط بأقطار تعجّ هي الأخرى بالنشاط الثقافي وبمؤسّسات تعليميّة تتنافس للتّميّز العلميّ. وهكذا ردم ادّعاء ابن خلدون بأكوام من غبار الجهل والتخلّف، ولم ينتشر العنوان الذي اختاره، بينما اعتمد عنوان أوجست كونت وانتشر. لقد حاولت أقسام في الجامعات العربية تغيير اسم التخصّص باعتماد عنوان ابن خلدون. استمرّ هذا لسنوات محدودة ثمّ ألغي هذا التغّيير.

قد لا يكون العنوان هو كلّ شيء، وأن المهمّ للذين يرون أن في مقدّمة ابن خلدون ما يصلح أن يشار إليه بموضوعات في علم الاجتماع توسيع إطار ومجال مناقشتها، وتضمينها لأدبيّات المجال المعرفي المعاصر. إذ سيقود مثل هذا الإجراء في النّهاية إلى تسليط الضوء على المفاهيم التي تضمّنتها المقدّمة وتفعيلها وتقييمها موضوعياً. وتوضيح مساهمات ابن خلدون في مجال النّظريّة، مع الأخذ بعين الاعتبار المراحل المختلفة لتطوّر المعرفة، بحيث تراعى هذه المراحل وتراعى الظروف التي أحاطت بها. وبيان دوره في تطوير مناهج وتقنيات البحث العلمي الاجتماعي، ومقارنة إنجازاته في هذا الشأن بمن جاء بعده بمن في ذلك روّاد المدرسة الفرنسيّة لعلم الاجتماع. وبذلك يمكن أن يأخذ هذا المفكّر مكانا بارزا بين روّاد علم الاجتماع بصفة عامة، مكانا يختلف عن الإشارات العابرة ضمن الأجزاء المخصّصة لتاريخ الفكر الاجتماعي، أو الاهتمام العربيّ الذي قد يحسب على التعصّب أو التحيّز أكثر من أن يحسب على تقدير موضوعيّ لمساهمة ذات بال.

الهوامش والإحالات

- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، القاهرة: در الكتاب المصري، 1999.
- إسماعيل، قباري محمد، أصول علم الاجتماع ومصادره، الاسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978.
- أومليل، علي، الخطاب التّاريخي: دراسة لمنهجيّة ابن خلدون، ط3، بيروت: دار التنوير للطّباعة والنشر، 1985.
- التير، اتجاهات التحضرّ في المجتمع العربي، الدّار البيضاء: المؤسّسة العربيّة للنّشر والإبداع، 199.
- البّير، مصطفى عمر، مقدّمة في مبادئ وأسس البحث الاجتماعي، ط5، طرابلس: شركة الجديد للطّباعة والنشر، 2001.
- جعيّط، هشام، «نظرة ابن خلدون إلى المدينة ومشكلة التمدين»، مجلّة الفكر العربي، العدد 16، 1980.
- الحصري، ساطع، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، القاهرة: دار المعارف،1953.
- الخولي، حسن، الرّيف والمدينة في مجتمعات العالم الثّالث، القاهرة :دار المعارف، 1982.
- الزعبي، محمد أحمد، «حول الإرث السوسيولوجي لإبن خلدون: مدخل عام»، مجلّة المستقبل العربي، العدد 96_1987.
- لاكوست، إيف، العلاّمة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، بيروت: دار ابن خلدون، 1978.
- الوردي، علي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيديّة لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث، بغداد: مكتبة العاني، 1965.
- وافي، علي عبد الواحد، عبقريّة ابن خلدون، القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، 1973.

Giddens, Anthony, Sociology, 4th edition, London M Polity Press, 2001.

Toynbee, A Study of History, London :Oxford University Press, 1948, Vol.3.

With, Louis "Urbaanization as a Way of Life" , AJS, Vol., 44,1938.

حفريات في مفهوم التّغيير الاجتماعيّ عند ابن خلدون

محمود الذوادي*

أولا - طبيعة الدراسة وأهدافها:

في الذ كرى المائوية السادسة لرحـيل العـلا مة عبد الرحمان ابن خلدون يستطيع الباحث أن يصافح فكره العمرا ني على عد ة مستويا ت تهتمّ بها العلوم الاجتماعية الحديثة. فاخترنا أن نتوقف عند موضوع سوسيولوجي كتب ويكتب عنه علماء الاجتماع المحدثون باستمرار، لنرى مساهمة صاحب المقدّمة فيه.

تمثل هذه الدراسة محاولة استكشافية لمعالم فكر إبن خلدون بالنسبة لمفهوم التغيير الاجتماعيّ، كما تعبّر عن ذلك المصطلحات الحديثة للعلوم الاجتماعيّة مثل مصطلحات التقدم والتطور والتنمية وتصنيف المجتمعات إلى مجـتمعات تقليدية traditional ومجتمعات حديثة modern. ولإلقاء الضوّء على الفكر الاجتماعيّ الخلدوني رأينا من المناسب القيام بمقارنة فكر صاحب المقدمة بالفكر الاجتماعيّ لعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل. وبالتّحديد فإنّ هدفنا النهائيّ من هذه الدراسة يتمثل في ثلا ثة محاور:

1 - إبراز المعالم الرئيسية لعلم العمران الخلدوني بالنسبة لظاهرة التغيير الاجتماعيّ. وهو ميدان لا يزال يحتاج إلى السبّر والاستكشاف. ومـن ثمّ فسوف نركز كثيرا في هذه الدراسة على الفكر الاجتماعيّ لابن خلدون.

2 - القيام بالتعرّف على مستوى التفكير العمرا ني الخلدوني حول التغيير الاجتماعيّ ومقارنته بفكر كونت Comte وسبنسر Spencer ودوركايم Durkheim وفيبر Weber.

3 - تحديد القوى المؤثّرة على بلورة الفكر الاجتماعيّ حول ظاهرة التغيير الاجتماعيّ عند كل من صاحب المقدمة ونظرائه الغربيين.

ثانيا - المجتمعات والتغيير الاجتماعيّ وعلماء الاجتماع:

رغم العوامل المتعدّدة، مثل عوامل الزمان والمكان والثقافة، التي جعلت توجّه واهتمام هذين النوعين من علماء الاجتماع مختلفين كثيرا عن بعضهم البعض، فإننا مع ذلك نجد هؤلاء العلماء، كما سوف نرى، يشتركون في الإهتمام بدراسة التغيير الاجتماعيّ. إنّ انشغال علماء الاجتماع بدراسة ظاهرة التغيير

* أكاديمي تونسي.

الاجتماعيّ هو أمر مشروع ، ما في ذلك شك. فليس هناك من مجتمع إنساني تكون له المناعة الكاملة ضدّ التغيير الاجتماعيّ. فالتغيير كان دائما يشكل قوة حياة أو اندثار المجتمعات والحضارات الإنسانية عبر تاريخها الطويل. فعملية التغيير قد أثبتت أنّها قادرة أحيانا على تحويل تلك المجتمعات والحضارات إلى مستوى شامخ من التقدم أو إلى وضع متردّ من التخلّف. ونظرا لأن دراسة المجتمعات هي التي تستقطب اهتمام علماء الاجتماع فإنّ دراسة التغيير الاجتماعيّ تصبح إذن أمرا مركزيا عندهم تصعب مقاومته.

إنّ الدراسة والتنظير حول تغيير وتطور وتنمية المجتمعات البشرية هما في واقع الأمر تقليد سوسيولوجيّ عرفته ثقافات مختلفة. وكما سوف نرى، فمقدّمة إبن خلدون قد أشارت وحلّلت العوامل المؤثّرة في ملامح التغيير في المجتمعات. وقد كانت ظاهرات التطوّر والتقدم والتغيير الاجتماعيّ قضايا اهتمام علماء الاجتماع المعاصرين منذ عهد أوغيست كونت.

ثالثا : التغيير الاجتماعيّ في الفكر السوسيولوجيّ الخلدوني والغربي:

من جهة، أعطى علم الاجتماع الغربي أهمية كبرى إلى ظاهرات التغيير الاجتماعيّ والتنمية والتحديث وتطوّر المجتمعات منذ ولادته في فرنسا في القرن الثامن عشر. فقانون الحالات الثلاث Loi des Trois Etats لكونت (1) مثال يعكس تصوّر صاحبه لكيفية تطوّر المجتمعات وانتقالها من حالة إلى أخرى ويأتي مفهوم التطور المستمر Linear Evolution (2) لعالم الاجتماع البريطاني هربرت سبنسر Hurbert Spencer ليؤكد مدى اهتمام المؤسسين الأوائل لعلم الاجتماع الغربي بظاهرة التغيير الاجتماعيّ. وقد تكثف هذا الإهتمام أكثر منذ الحرب العالمية الثانية (4). فالرّصيد الغربيّ للمعرفة والعلم الحديثين يحتوي على كميّة هائلة من الكتابات السوسيولوجية حول التغيير الاجتماعيّ والتنمية والتخلف والتحديث إلخ... إنّ عدد الكتب والمجلات العلمية والدراسات المونغرافية Monographs والتّقارير الشاملة التي تهتمّ بدراسة ملامح التغيير هذه هو عدد كبير جدا (5).

ومن جهة أخرى، يبدو أنّ ظاهرة التغيير الكبير التي شهدها المغرب العربي في القرن الرابع عشر قد شدت بقوة انتباه إبن خلدون، فوصف حال المغرب يومئذ بهذه العبارات : "لأن الأمم والأجيال لعهده (المؤرخ البكري) لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغيير. وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروه وغلبوه وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها. وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية في مداها فقلص من ظلالها وفل من حدها وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر فخرجت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن. وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث فاحتاج لهذا العهد من يدون الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها" (6).

وهكذا يتضح أن التغيير الاجتماعي والظواهر المرتبطة به تمثل اهتماما متواصلا لعلماء الاجتماع بغض النظر عن عوامل الزمان والمكان والثقافة. ويعني هذا أن المجتمع البشري من وجهة نظر علم الاجتماع هو عبارة عن نسق (7) دائب التغيير وليس بالنسق ذي الجمود المطلق. وبعبارة أخرى، فهاجس التغيير هو من صميم المجتمعات البشرية. وسوف نرى في هذه الدراسة كيف عالجت نظرية ابن خلدون السوسيولوجية والنظريات السوسيولوجية لعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل مسألة التغيير في المجتمعات الإنسانية.

رابعا - هل هناك علم إجتماع خلدوني؟

هناك إجماع في الدوائر المعرفية المعاصرة أنّ كونت وسبنسر ودوركايم وفيبر هم الآباء المؤسّسون لعلم الاجتماع الغربي المعاصر. ومن المناسب هنا أن نتساءل عن طبيعة الفكر العمراني لابن خلدون. وبعبارة أخرى، هل يمكن وصف الرصيد المعرفي الاجتماعي الضّخم الذي تحفل به فصول كتاب المقدمة على أنه رصيد معرفي تغلب عليه روح التحليل السوسيولوجي بالمعنى الحديث؟.

أولا، إنّ الإجابة على مثل هذا التساؤل يجب البحث عنها في المؤلفات الحديثة كمعاجم وموسوعات وكتب علم الاجتماع. تعرّف هذه المراجع السوسيولوجية تخصّص علم الاجتماع على أنّه الدراسة العلمية للمجتمع البشري (8). وعلى المستوى المنهجي يعرّف علم الاجتماع أيضا على أنه تخصص تستند معرفته، من جهة، على معطيات ميدانية (محسوسة) Empirical، ومن جهة ثانية، على أسس نظرية.

إنّ تطبيق هذه التعاريف العامة لعلم الاجتماع الحديث على المقدمة تجعل إبن خلدون ينتمي بسهولة إلى علم الاجتماع أكثر من انتمائه إلى التخصصات الأخرى في العلوم الاجتماعيّة المعاصرة. فالمقدمة هي عمل فكري يتّصف بالتحليل المنظم - عبر مفاهيم وقوا نين ونظريات عمرانية جد يد ة - للمجتمع العربي الكبير قبل وأثناء حياة صاحب المقدمة. ومن ثم فالمقدمة هي أولا فكر ناضج وذو بصيرة ثا قبة حول حركية (ديناميكية) المجتمع العربي بصورة عامة. وفي الواقع ينظر إليها البعض على أنها الدراسة السوسيولوجية العلمية الشاملة الوحيدة التي قام بها بحاثة عربي حول هذا الموضوع إلى حدّ الآن (9).

ثانيا، إنّ المعرفة السوسيولوجية التي تحتوي عليها المقدمة هي نتيجة مباشرة لملاحظات إبن خلدون وتجاربه المعيشية في الحضارة العربية التي عاصرها (10).

ثالثا، يوجد في المقدمة عدد هائل ممّا يسمّى بالنظريات السوسيولوجية الكبرى حول المجتمع العربي على الخصوص: كيف ظهرت الحضارة العربية الإسلامية قوية ثم كيف آلت إلى الضعف والانحلال؟ وماذا كانت أدوار شوكة العصبية وروح الدين في عملية تفكك هذه الحضارة؟ ولماذا يميل القوم المهزومون دائما إلى تقليد غزاتهم؟ ولماذا اتبّعت الدول العربية التي درسها إبن خلدون أنماطا قصيرة العمر في النشأة والنمو؟ وهكذا، فعلم الاجتماع الخلدوني ينبغي النظر إليه كمدرسة فكرية سوسيولوجية مستقلة بذاتها بين المدارس السوسيولوجية المعاصرة. ونظرا لرسوخ جذوره في تربة واقع المجتمعات العربية، فإنّ علم الاجتماع الخلدوني مرشّح أن يكون له فهم أفضل لقضايا المجتمعات العربية المعاصرة من المدارس السوسيولوجية الغربية (11).

وأخيرا، يصف إبن خلدون نفسه بنفسه فكره في العمران البشري بهذه العبارات: "انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة فصول. الأول في العمران البشري

على الجملة وإضافة وقسطه من الأرض. والثاني في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية. والثالث في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية. والرابع في العمران الحضري والبلدان والأمصار. والخامس في البضائع والمعاش والكسب ووجوهه. والسادس في العلوم واكتسابها وتعلّمها. وقد قدّمت العمران البدوي ّلأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن ّ المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي ّ أقدم من الكمالي. وجعلت البضائع مع الكسب لأنها ببعض الوجوه ومن حيث العمران كما نبين لك بعد والله الموفق للصواب والمعين عليه " (12).

يعتبر إبن خلدون أن ّكتاب المقدمة كتاب فريد بما يحتويه من معرفة وحكمة جديدتين "ونحن قد ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا بين بكرة وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائلة وميزّت عن سائر البضائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية وإن فاتني شيء - في إحصائه واشتبهت بغيره فالناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأنّي نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء " (13).

وهكذا نرى أن ّ صاحب المقدمة كان على وعي كامل بأنه قد حقق فتحا جديدا في معرفة القوى المؤثرة في حركية المجتمعات. وقد سمى هذا العلم الجديد علم العمران البشري.

خامسا - الإطار الفكري Paradigm الجديد لابن خلدون.

يمكن القول بكل ثقة بأن ّعلم العمران الجديد يمثل إطارا فكريا جديدا لدراسة أحداث التاريخ برؤية عمرانية. لقد أماط إبن خلدون اللثام عن مغالط المؤرّخين المسلمين في تفسيراتهم لأحداث التاريخ وذلك في مقدمته للكتاب الأول (المقدمة). لقد أوضح أن ّكل الرؤى التاريخية لهؤلاء المؤرخين كانت عاجزة على إعطاء تفسيرات ذات مصداقية للأحداث التاريخية التي عالجتها. وبتعبير توماس كوهن Thomas Kuhn(14) كان علم التاريخ العربي الإسلامي يمر ّبأزمة في إطاره الفكري Paradigm-Crisis، فولادة علم العمران البشري، كما حدّدت معالمه مقدمة ابن خلدون، كان هو الإطار الفكري البديل الذي يمدنّا بفهم أفضل خاصة لتاريخ مجتمعات الحضارة العربية الإسلامية. ومن ثم يستطيع المرء أن يفهم لماذا سمّى إبن خلدون مقدمته بالكتاب الأول من بين الكتب الثلاثة التي تكون عمله الكبير والمتمثل في كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر(15).

فالكتابان الباقيان هما أساسا كتابان لتاريخ العرب والبربر ومن عاشرهم من الأمم الأخرى المختلفة. فبتسميته للمقدمة الكتاب الأول يؤكد إبن خلدون مدى أهمية هذا الكتاب باعتباره رؤية جديدة لأي فهم حقيقي لحركية التاريخ في مجتمعات الحضارة العربية الإسلامية على الخصوص (16)

سادسا - خلفيتا علمي الاجتماع الخلدوني والغربي:

وكما ذكرنا من قبل، فإن ّعوامل الجغرافيا والثقافة والزمن تفصل بين علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الغربي. فمن جهة، ظهر هذا الأخير كتخصّص معاصر في آخر القرن الثامن عشر في القارة الأوروبية على يد أوغست كونت August Comte. ومن ثم يعتبر كونت في الدوائر المعرفية الغربية المؤسس لعلم الاجتماع المعاصر (17).

من جهة ثانية، ولد علم العمران الخلدوني في القرن الرابع عشر في المغرب العربي الإسلامي أولا ثم في المشرق العربي الإسلامي بعد ذلك. وفي كلا الحالتين فإنّ نشأة هذين العلمين كانت حصيلة للظروف التي كانت تواجهها المجتمعات العربية والأروبية. فقد تأثر علم الاجتماع الأوربي ثم علم الاجتماع الأمريكي بقضايا المجتمعات الصناعية والحضرية الجديدة التي عرفتها الحضارة الغربية المعاصرة. وكان علم العمران الخلدوني يعكس أيضا قضايا وهموم المجتمع العربي في المشرق والمغرب: عدم الاستقرار السياسي والترف والعصبية والبداوة والحضارة. إن استمرار تدهور الحضارة العربية الإسلامية بعد وفاة إبن خلدون أدّى إلى ركود وفقر الفكر الديني والفلسفي والاجتماعيّ. فغلق باب الاجتهاد بعد إبن خلدون بعقود قليلة فقط كان مؤثرا على إستمرار الحضارة الإسلامية في الضعف والتفكك. إنّ ظهور الفكر الاجتماعيّ الخلدوني العالي المستوى في هذه الظروف الرديئة للمجتمع العربي يعدّ ظاهرة ملفتة للنظر. فلا يزال عمق تحليله العمراني للمجتمع العربي فريدا من نوعه في كل التاريخ الفكري للمجتمع العربي الإسلامي. فهذا المؤرخ البريطاني المعاصر أرنـــولد توينبي Arnold Tonybee يؤكد هذه الحقيقة:

"ففي ميدان نشاطه الفكري يبدو أنه (إبن خلدون) لم يتأثر بأي من سابقيه ولم يجد من يضاهيه من معاصريه ولم يثر فكره الريّادي ّأي ردّ فعل بين من تعاقبوا بعده. ومع ذلك فإنّه في مقدمة وكتاب العبر قد تصورّ وصاغ فلسفة تاريخ هي بدون شك أعظم الأعمال الفكرية في مجالها التي لم يتوصلّ إليها بعد أي عقل بشري في أي زمان وفي أي مكان (18) ".

ومع توسع الغرب الصناعي واحتلاله للعديد من بلدان العالم في العصر الحديث جاءت أيضا الهيمنة الثقافية الغربية للعالم العربي بما في ذلك علم الاجتماع نفسه. فنظريات ومفاهيم ومناهج علم الاجتماع الأمريكي والفرنسي والبريطاني تسطو اليوم على علم الاجتماع العربي. فمن الصعب جدا أن يدعي هذا الأخير أنّ له علم اجتماع عربيا مستقلا، كما هو الأمر بالنسبة لعلم العمران الخلدوني الذي ليس له تأثير كبير على علماء الاجتماع العرب المعاصرين. وفي رأينا إنّ غياب وجود علم اجتماع عربي مستقل بذاته اليوم يعتبر أحد مظاهر ما سميناه "بالتخلف الآخر "في العالم العربي (19). وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ الاعتماد على علم الاجتماع الغربي ليس هو المصدر المعرفيّ الحقيقيّ لفهم حركية المجتمعات العربية. فهناك إقرار متزايد اليوم بين الباحثين بأن تفسيرات العلوم الاجتماعيّة طالما كانت متأثرة بالخصوصيات الثقافية والاجتماعيّة للمجتمعات التي تنشأ فيها تلك العلوم (20). فالاستعمال الكامل أو شبه الكامل لنظريات العلوم الاجتماعيّة الغربية بالنسبة للمجتمعات العربية لا يكاد يجد شرعية علمية. خلافا للعلوم الطبيعية فإنّ النظريات والأطر الفكرية نغشضرخمخآ للعلوم الاجتماعيّة تتأثر كثيرا بالعوامل الاجتماعيّة والثقافية والتاريخية، وبالرؤية الكونية السائدة في المجتمع الذي تنشأ وتنمو فيه تلك العلوم. أي أنّ هذه الأخيرة لا تتمتع بموضوعية كاملة. ومن ثمّ فتعميم استعمال رصيدها المعرفيّ على ظروف اجتماعية وثقافية وتاريخية مختلفة غالبا ما يضعف من مصداقيتها. ولبيان ذلك نقارن الآن كيف درس وصنّف ابن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيون الأوائل المجتمعات التي تعرّفوا عليها.

سابعا - التّصنيف السوسيولوجيّ الثنائيّ ودراسة التغيير الاجتماعيّ:

ممّا لا شك فيه أنّ مقدمة ابن خلدون تشير بإطناب إلى ظاهرة التغيير الاجتماعيّ كما أنّها تحتوي على تحاليل لحركية التغيير والتطور الاجتماعيّين في

المجتمعات العربية بصورة عامة ، رغم أنّ المجتمعات المغاربية كانت الميدان الرئيسي لدراساته وملاحظاته وتنظيره العمراني. وبالإضافة إلى ذلك، ففي محاولته لإرساء قواعد عامة تتحكم في تحولات المجتمعات البشرية اعتمد إبن خلدون أساسا على دراسة المجتمع العربي في كل من المشرق والمغرب(21) . فتصنيفه السوسيولوجيّ يعكس إذن نوعيه التغيير الاجتماعيّ الذي عرفه المجتمع العربي الكبير يومئذ. فمن دراسته لهذا المجتمع قبل وأثناء القرن الرابع عشر على الخصوص اهتدى صاحب المقدمة إلى نموذج تصنيف سوسيولوجي للمجتمع العربي، يتشابه كثيرا مع نماذج التصنيف السوسيولوجي لعلماء الاجتماع الغربيين المعاصرين. ففي دراساتهم للتغيير الاجتماعيّ في مجتمعاتهم توصّل كل من إبن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين إلى نموذج تصنيف سوسيولوجي يمكن وصفه بأنه ثنائيّ الطبيعة.

الجدول الأول:

ت	إسم عالم الاجتماع	طبيعة التصنيف الثنائي
1	إبن خلدون	- المجتمع البدوي/ المجتمع الحضري
	دوركايم Durkheim	- المجتمع ذو التضامن الآلي/ المجتمع ذو التضامن العضوي
3	كولي Cooley	- المجتمع ذو المجموعات الأولية/ المجتمع ذو المجموعات الثانوية
4	رادفيلد Redfield	- المجتمع الريفي / المجتمع الحضري
5	لرنر Lerner	- المجتمع التقليدي / المجتمع الحديث
6	برسنز Parsons	- المجتمع ذو العلاقات الخاصة/ Particularism المجتمع ذو العلاقات العامة Universalism

فبينما استعمل صاحب المقدمة النموذج البدوي الحضري في تصنيفه لواقع المجتمع العربي لجأ علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون إلى استعمال نماذج تصنيفية مشابهة كثيرا للنموذج التصنيفي الثنائي لإبن خلدون مثل النماذج التصنيفية التالية : تقليدي / حديث -traditional.mod ern، ريفي / حضري Rural / urban ما قبل الصناعي / الصناعي Industrial / Pre-industrial.

ثامنا. إنّ في تصنيف المجتمعات البشرية إلى نوعين عند كل من إبن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين، رغم عدد القرون الفاصلة بينهم، إشارة إلى بلوغ علم العمران/ الاجتماع مستوى من النضج لا بأس به(22) فقد أسّس إبن خلدون علم العمران الجديد على مفا هيم وأفكار ورؤى نظرية ومنهجية جديدة لدراسة التاريخ والمجتمع، الأمر الذي أضفى على مقدمته روحا عصرية. أما علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون فقد استعملوا من جهتهم مناهج بحث مختلفة متأثرة شديدة التأثر بإبستيمولوجية العلم الوضعي Positivist Science الذي انتشر تأثيره إلى معظم التخصّصات المعرفية الحديثة. ومع ذلك فهناك من يعتقد(23) بأنّ إستمرارية استعمال نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي(24) في دراسة المجتمعات البشرية لم تكن فقط نتيجة لنضج الفكر السوسيولوجي.

تاسعا - التصنيف السوسيولوجيّ الثنائي كانعكاس للواقع الاجتماعيّ:

يمكن للباحث أن يفترض أنّ لجوء إبن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين إلى استعمال نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي في دراساتهم للمجتمعات هو نتيجة مباشرة للواقع الاجتماعيّ لتلك المجتمعات. ألم يكن التصنيف الثنائي : بدوي /حضري وصفا سوسيولوجيا واقعيا لطبيعة المجتمع العربي الذي عرفه صاحب المقدمة؟ أليست المصطلحات السوسيولوجية الثنائية (تقليدي/حديث، ما قبل صناعي/صناعي.) التي استعملها علماء الاجتماع الغربيون المعاصرون انعكاسا أمينا للواقع الاجتماعيّ للمجتمعات الغربية المعاصرة؟ ومن ثم

فينبغي البحث عن جذور المصطلحات السوسيولوجية في أرضية الواقع الاجتماعي (25). فكلما كانت هذه المصطلحات قريبة من الوصف الحقيقي لطبيعة الظروف الاجتماعيّة بالمجتمع كلما كانت مصداقيتها على المستوى النظري والمستوى الميداني empirical أكثر متانة. ومع ذلك فإنّ التصنيف السوسيولوجيّ الثنائيّ لكل من إبن خلدون ونظرائه الغربيين لا يبدو أنه كان مجرد حصيلة لملاحظاتهم لواقع المجتمعات التي اهتمّوا بدراستها. بل يبدو أنّ تصنيفهم الثنائي كان متأثرا أيضا بالجانب الذاتي subjective dimension لعالم الاجتماع، كإنسان يقوم بملاحظاته الاجتماعيّة حول المجتمع ثم يرسي مفا هيمه و أطره النظرية الاجتماعيّة حوله. وفي هذا تلميح إلى أنّ الموضوعية العلمية الكاملة في العلوم الاجتماعيّة هي أمر ليس بالهين (26) ولم يستطع حتى أفضل العلماء المعروفين أمثال إبن خلدون ودوركايم وفيبر وسبنسر تحاشي طبيعة الصعوبات التي يواجهها الدارس للظواهر الاجتماعيّة (27).

عاشرا : الجانب الذاتي في التصنيف الثنائي الخلدوني:

فبالإضافة إلى الجانب الاجتماعيّ المشار إليه يمكن إرجاع التصنيف السوسيولوجي الثنائي الخلدوني إلى عوامل شخصية عند صاحب المقدمة. فقد عاش إبن خلدون في القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر (1332-1406) حيث شاهد ازدياد ضعف الحضارة العربية الإسلامية. رأى بأمّ عينه أعراضا ومؤشرات عديدة لاضمحلال هذه الحضارة. كان ذلك واقعا حقّا خاصة على الساحة المغاربية حيث قضى معظم حياته وكتب أعزّ أفكاره خاصة في ميدان علم العمران البشري (28).

فكعالم عربي مسلم قويّ الولاء لقيم الإسلام وفلسفته لم يكن في وسع إبن خلدون إلا أن يتأثر شديد التأثر بما آلت إليه هذه الحضارة التي لها في قلبه مكان خاص. فلكي يفهم العوامل التي أدّت إلى تفككها في المرحلة الحضارية لتطورها كان عليه أيضا أن يستوعب القوى الفاعلة في مرحلة البداوة الأولى. وهكذا أصبحت مرحلتا البداوة /الحضارة طرفي حياة المجتمع العربي الإسلامي اللذين ركز عليهما دراسته. فمما لا شك فيه أنّ عاملي البداوة والحضارة قد أثرا شديد التاثير على مصير الحضارة العربية الإسلامية. فمن جهة يرى إبن خلدون أنّ الحضارة العربية الإسلامية هي نتيجة لعاملين رئيسيين هما عصبية وشجاعة البدو وقوة عنفوان الأخوة الإسلامية التي أتى بها الإسلام للمجتمع الجديد. ومن جهة أخرى، فقد نجح إبن خلدون في تحديد عدد من الأسباب الموضوعية والذاتية التي عملت على الانهيار والسقوط المحتومين للحضارة العربية الإسلامية. فبنظرته إلى قطبي البداوة والحضارة، باعتبارهما مرحلتين حاسمتين جداً في ظهور الحضارة العربية الإسلامية وسقوطها، توصّل إبن خلدون إلى نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي الذي استعمله في تحليل حركية المجتمعات العربية الإسلامية.

وبالإضافة إلى ما سبق ذكره فإن مرحلتي البداوة والحضارة يبدو أنهما شدتّا أيضا اهتمام إبن خلدون نفسيا واجتماعيا. فعلى المستوى الشخصي يتعاطف إبن خلدون أكثر مع البدو منه مع الحضر. فقد رأى في البدو حسن طبيعتهم وبساطة مكاسبهم المادية. فهذه الصفات البدوية تشبه بعض الصفات المحببة في الدين الإسلامي. فالقرآن يصف الإسلام بأنه دين الفطرة (الطبيعة البشرية الطيبة الخلق) والاعتدال (29).

أمّا على المستوى الاجتماعيّ فإنّ كلاّ من المجتمع البدوي والمجتمع الإسلامي يتمتعان بتضامن اجتماعي قوي. فالعصبية هي الرباط الجماعي بالنسبة للأول بينما رباط (الأخوة الإسلامية) أصبح هو العامل

الموحد في المجتمع الإسلامي الجديد المتعدّد التركيبة العرقية. ومن ثم فإنّ يمكن القول بأنّ تعاطف إبن خلدون الأكبر مع البدو هو تعاطف متأثر بالرؤية الإسلامية في تفكيره(30). فالبدو عندهم أناس بسطاء بالطبيعة ومستعدون بالسليقة لتبني عقائد دينية جديدة وذلك بسبب طبيعتهم الطيبة التي لم تفسدها عوامل الحضارة والترف والتي طالما جاء مدحها في القرآن.

ومن هذا المنطق يستطيع المرء أن يفسر أيضا موقف إبن خلدون المعادي للكثير من ملامح حياة أهل الحضارة. فسكان المراكز الحضرية هم قوم ينتشر بينهم الثراء والترف. فقد وجد إبن خلدون أن المحيط الحضري الكثير الثراء يفسد طيبة الطبيعة البشرية (31)، وبالتالي يضرّ بأسس القيم الإسلامية. فبالنسبة لصاحب المقدمة إنّ معضلة تصلّب عود الحياة المادية في مرحلة الحضارة المترفة لا تقتصر على كونها النهاية القاتلة للحضارة كظاهرة موضوعية في حدّ ذاتها بل إنها قبل كل شيء صفعة مؤلمة للحضارة الإسلامية التي ما فتئ يكنّ لها الاحترام والتقدير.

حادي عشر - جذور التصنيف السوسيولوجي الثنائي عند علماء الاجتماع الغربيين:

فعلى غرار إبن خلدون تأثر علماء الاجتماع الغربيون الأوائل أمثال كونت وسبنسر ودوركايم وفيبر بعوامل إجتماعية ونفسية في تبنيهم للتصنيف السوسيولوجي الثنائي أثناء قيامهم بالتنظير حول طبيعة المجتمعات وطرق تغيراتها وتحولاتها. فمن بين العوامل الاجتماعيّة التي لعبت دورا هاما في صياغة نموذج التصنيف السوسيولوجي الثنائي عندهم يمكن ذكر العوامل التالية:

1 ـ إنّ دراسة المجتمعات غير الغربية خاصة من طرف علماء الأنثروبولوجيا الغربيين النشوئيين(32) Evolutionist أدّى بهم إلى اكتشاف أنماط اجتماعية أخرى لحياة المجتمعات وصفوها في الغالب على أنها بدائية Primitive ومتخلفة وغريبة exotic في أحسن الأحوال.

2 ـ إن استعمال المتخصصين الغربيين في العلوم الاجتماعيّة للتصنيف الثنائي للمجتمعات البشرية باعتبارها تقليدية /حديثة ومتخلفة /متقدمة وما قبل صناعية /صناعية متأثر شديد التأثر، على ما يبدو، بالفلسفة الداروينية لنشوء المجتمعات الإنسانية (33). فالرؤية الداروينية ترى أن نمط نموّ المجتمعات البشرية يشبه نموّ الكائنات الحية. فالإنسان من وجهة النظر الداروينية نشأ وتطوّر عبر العصور من حالة بدائية بسيطة إلى الحالة الحضرية الأكثر تعقيدا. وهكذا فسواء كان التطوّر تطوّر الإنسان الفرد أو تطوّر المجتمع فإنّه يظل دائما ذا طرفين متقابلين: بدائي ومتقدم. وبناء على هذه الرؤية التطورية للنمو / التنمية يصبح تبنّي التصنيف السوسيولوجي الثنائي، كإطار سوسيولوجي غربي كلاسيكي لتحليل المجتمعات، أمرا واردا جدا. ومع ذلك فلم يكن علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الغربيون متأثرين بالمنظور الدارويني فقط، بل كانوا متأثرين أيضا باعتقادهم القوي في مفهوم التطور المتواصل للمجتمعات الإنسانية.

3 ـ إنّ التحولات الكبيرة التي بدأت تشهدها المجتمعات الغربية في ميداني العلم والتصنيع خاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين كان لها أثر قوي على التصوّر نفسه الذي كان متخصصو العلوم الاجتماعيّة يطرحون من خلاله دراسة أنماط التنمية والتطوّر للمجتمعات البشرية. فالحركية الجديدة للمجتعات الغربية بإنجازاتها الملفتة للنظر وانطلاقاتها العملاقة لا بد أنّها أثّرت نفسيا على علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الغربيين لكي يتحيّزوا في دراستهم للمجتمعات الغربية. فالفكر السوسيولوجي لسبنسر هو مثال على ذلك. فادّعاؤه المتشدّد بأنّ علمية تطور

المجتمعات أمر محتوم ومتواصل لا يجد مساندة قوية في ملفّ تاريخ المجتمعات شرقا وغربا. ويصدق نفس الشيء على مفهومه للتطور ذي الاتّجاه الواحد Linear Evolution (34). لقد تأثر اليوم فكر ما يسمى "بعلم إجتماع التنمية" بتلك المقولات الواهية. إن بعض المقولات مثل أن "تطور المجتمعات" هو عملية طبيعية وأساسية وأن تقدمها المستمر ليس هو إلا مسألة وقت (35)هي مقولات

4 - لا تؤيدها بحوث العلوم الاجتماعيّة نفسها. فمع بداية السبعينات (1970) بدأت محاكمة نظريات التطوّر حول التنمية ولا يزال النقد مستمرا في الدوائر الفكرية السوسيولوجية لتلك النظريات(36). فالناقدون يرون أنّ عمليتي التنمية والتغيير يجب أن ينظر إليهما على أنّهما نتيجة لعوامل داخلية وخارجية للمجتمع المعين. ومن ثم يتضح أنّ الجانب الشخصي (الذاتي) قد لعب دوره في تحليل علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الغربيين لحركية المجتمعات الغربية وغير الغربية.

ثاني عشر - مفهوم التغيير الاجتماعيّ عند ابن خلدون:

يفيد مفهوم التغيير الاجتماعيّ، عند كل من إبن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين، تحولّ المجتمع من وضع اجتماعي بسيط إلى وضع اجتماعي أكثر تعقيدا. فبساطة المجتمع البدوي عند صاحب المقدمة يأتي من ندرة الموارد المعيشية المتوفرة عند هذا الصنف من المجتمعات (37). فالبدوي لا يملك في العادة من موارد المعاش أكثر ممّا تتطلّبه حاجاته المعيشية اليومية التي تؤمّن بقاءه على قيد الحياة. كما أنّ وجود روح العصبية القوية بين البدو واتّصافهم بخصال الشجاعة واستعدادهم العفوي لدخول ديانات جديدة وقدرتهم على المحافظة على خيرية فطرية الطبيعة البشرية (38) هي، من جهة، في رأي إبن خلدون ملامح لهذا النوع البسيط من المجتمعات البشرية. ومن جهة أخرى، يرى إبن خلدون أنّ تعقيد المجتمع الحضري هو في الأساس نتيجة للثراء المادي الكبير (الترف) الذي يتّصف به هذا المجتمع أساسا. تأخذ العصبية في هذا الأخير أشكالا أخرى غير العصبية البدوية المشار إليها سابقا. أما وازع التدين وصفة الشجاعة فطالما يضعف شأنهما كثيرا في ظروف الحياة الحضرية. وهكذا يبرز صاحب المقدمة بأنّ العوامل المادية (الاقتصادية) تلعب دورا حسّاسا في تشكيل نمط حياة الناس.

تقترن عند إبن خلدون المرحلة الحضرية في تطور المجتمعات العربية التي درسها بأفول حضارة هذه المجتمعات. إذ الثراء الفاحش والترف يؤديان إلى ظهور العديد من المشاكل الاجتماعيّة وغير الاجتماعيّة في المجتمع. ومن أبرز هذه المشاكل هي ما يطلق عليه علماء الاجتماع المحدثون "التفكك الاجتماعيّ الثقافي" socio-cultural breakdown فابن خلدون كان على هذا المستوى سابقا لدور كايم. فإشارته إلى العلاقة الوثيقة بين ازدياد نسبة السلوك الانحرافي / الاجرامي في المجتمعات العربية، وضعف الرابطة الاجتماعيّة الثقافية وذلك بسبب هيمنة ثقافة الثراء والترف في المجتمع. يكتب إبن خلدون في هذا الصدد شارحا مظاهر السلوكات غير السوية وآلياتها: "وأما فساد أهلها (المدينة ذات الحضارة والترف) واحدا واحدا على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلوّن بألوان الشرّ في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها. فلذلك يكثر الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة (39). وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له، فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والفجور في الإيمان والرياء في البياعات. ثم

تجدهم - لكثرة الشهوات والملاذ الناشئة عن الترف - أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه وأطرح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي الأرحام والمحارم الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الأقذاع بذلك. وتجدهم أيضا أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح، حتى يصير ذلك عادة وخلقا لأكثرهم إلا من عصمه الله (40).

فمماّ لا شك فيه أنّ هذه الملاحظة القيّمة حول العوامل العمرانية والتصرفات غير السوية تعدّ مساهمة خلدونية ذات شأن بالنسبة لدراسة الانحراف والإجرام وهو ميدان خلدوني لم يقع تناوله (41).

يجب التأكيد هنا بأنّ المنظور العام لصاحب المقدمة حول التغيير الاجتماعيّ وكذلك حول أ سباب الانحراف هو منظور يعطي أولوية للعوامل المادية المنتشرة في المجتمع. فتحوّل المجتمعات العربية من المرحلة البدوية البسيطة إلى المرحلة الحضرية المعقّدة هو، في رأي إبن خلدون، حصيلة أساسا لتغيير موارد المعاش من موارد معيشة بدائية إلى موارد ثراء وترف متقدمة ومعقدة الطبيعة (42).

ثالث عشر - الجذور الإسلامية لفكر إبن خلدون:

وسواء تعلّق الأمر بفكرة التغيير الإجتماعي المطروحة في هذا المقال أو غيرها من المفا هيم السوسيولجية فهناك ، من جهة ، محاولات من طرف الدرا سات الغربية لسحب الطابع الإسلامي عن الفكر الخلدوني وتعويضه بنموذج فكري غربي. يرجع أساسا إعجاب المفكرين بفكر صاحب المقدمة إلى اتّصاف عقل إبن خلدون بالوضعية Positivism أو التجريبية Empricism والعقلانية. إن مّثل ذلك الإعجاب أمر منتظر إذ أنه ينسجم كثيرا مع منطق وتصورّ الفكر الغربي المعاصر الذ ي لايجمع بين النقل والعقل في التفكير كما يفعل العقل العمرا ني الخلدوني.

ومن جهة أخرى، يظهر العديد من علماء الغرب الدارسين لتراث إبن خلدون الكثير من الدهشة والحيرة إزاء بعض أفكار صاحب المقدمة. فإيف لاكوست Yves Lacoste، على سبيل المثال، يكنّ الكثير من الاحترام لأصالة الفكر الخلدوني(43) لكنّه لا يكاد يقرّ بإمكانية تواجد شخصية إبن خلدون واضحة الملامح الإسلامية مع فكره الوضعي القوي. وبعبارة أخرى، يرى لاكوست نوعا من الإزدواجية الفكرية في شخصية إبن خلدون، هذا المفكر العملاق الوحيد في القرون الوسطى. فوجود كل من الفكر الوضعي المتين وروح التدين القوي في شخصية العالم لا يلقيان عادة ترحيبا به عند الرؤية الغربية المعاصرة للعلم. ومن ثم فلاكوست كان بكل تأكيد يريد فرض رؤية غربية للعلم على صاحب المقدمة كعالم مسلم للعمران البشري متأثر بخلفية رؤيته الإسلامية التي وجهّت إطار فكره الناضج. وهكذا فإنّ بعض ما كتبه لاكوست بشأن إبن خلدون ، رغم جديته وامتداحه لفكر إبن خلدون، ليس بالعمل العلمي الموضوعي، إذ أنّه كان يحاول أن يلبس أفكار إبن خلدون لباسا غربيا.

أما من وجهة النظر الإسلامية فإنّ أخلاقيات مؤلفات إبن خلدون تمثل العرف الشائع عند العلماء الباحثين المسلمين والمتمثل في استعمال العقل والنقل في دراسا تهم لظواهر الكون والمجتمع.

يعتبر المنهج الوضعي إحدى الركائز الأساسية في المنظور الإسلامي لدراسة الظواهر. فهذا المنهج لا يقتصر إذن على الرؤية المعاصرة للحضارة الغربية. فالقرآن، كأول مرجع للحضارة الإسلامية ،قد:

أ) تبنى منهجا وضعيا وعقلانيا يستند على الملاحظة والواقعية وذلك في تفسيره للظواهر وفي طرح حججه للجنس البشري.

ب) أكد مباشرة أو بالإشارة في حوالي سدس آياته على الأهمية القصوى للمعرفة والعلم لبني البشر.

ج) تحاشى استعمال الحجج أو التفسيرات الفلسفية في محاولاته، مثلا، لإقناع غير المؤمنين بوجود الإله الواحد. إنّ أبواب المقدمة وفصولها شاهد على تأثير منهج القرآن على منهج إبن خلدون في تأسيسه لعلم عمرانه الجديد.

فالكاتب الجزائري عبد شريط يعتقد أنه يمكن تفسير ظاهرة إبن خلدون في القرون الوسطى بسبب اعتناقه لتراث فكري إسلامي خالص عرفه المغرب الإسلامي يومئذ. أما المشرق الإسلامي فيرى شريط أنه كان أقل مناعة من التأثيرات المشوهة الشائعة الانتشار والواردة من الديانات والمذاهب الأسطورية والسحرية والميتافيزيقية للحضارات الإغريقية والإسرائيلية والفارسية والمسيحية. فتمتّع المحيط الثقافي الإسلامي في المغرب الإسلامي بأكثر نقاوة دينية عقائدية، لا بدّ أنّه لعب دورا هاما، في رأي شريط، في إنتاج فكر عمراني خلدوني يتّصف بالوضوح والوضعية والأصالة. وفي هذا ردّ وتفنيد لموقف الكثير من علماء الاجتماع اليوم الذين ينكرون إمكا نية تأسيس علم إجتماع إسلامي ذي صدقية علمية والحال أن النشأة الأولى لعلم العمران البشري / علم الاجتماع في كامل التاريخ الفكري الطويل للبشرية تمّت على أرض إسلامية ومن طرف عالم مسلم قوي الإيمان.

رابع عشر ـ مفهوم التغيير الاجتماعيّ عند علماء الاجتماع الغربيين الأوائل:

ليس من المبالغة القول بأنّ طرح ظاهرة التغيير الاجتماعيّ عند علماء الاجتماع الغربيين الأوائل أمثال كونت وسبنسر ودوركايم وآخرين يتشابه عموما مع طرح إبن خلدون.

فالنّمط النموذجيّ لتطوّر المجتمعات البشرية يتلخص في تحولها من وضع اجتماعي بسيط إلى وضع اجتماعي أكثر تعقيدا وذلك رغم استعمال علماء الاجتماع مصطلحات مختلفة للتعبيرعن بساطة المجتمعات أو تعقيدها (44) . فبالنسبة لوصف بساطة المجتمعات، استعمل هؤلاء العلماء مصطلحات تتقارب في معناها مع مصطلح البداوة عند صاحب المقدمة الذي يصف في نهاية الأمر نمط الحياة البدائي للمجتمعات. فالمجتمعات ذات التضامن الآلي Solidarité Mecanique بتعبير دوركايم أو المجتمعات التقليدية أو الريفية هي أساسا مجتمعات تتصف بملامح البساطة في ما يخص كثافة السكان وتوفر موارد المعاش ووسائل الضبط الاجتماعيّ والثقافي. ومن ثم فمعنى التضامن الاجتماعيّ في تلك المجموعات البشرية يتشابه كثيرا مع ذلك الذي يسود المجتمع العربي البدوي ذا العصبية القوية التي تحدث عنها إبن خلدون.

إنّ عملية التضامن الاجتماعيّ في مثل تلك المجتمعات هي عملية تتصف بالبساطة في حد ذاتها . فمفهوم التضامن الآلي عند دوركايم يعبّر بوضوح عن درجة دنيا من البساطة في نمط حياة المجتمعات البدائية. إنها مجتمعات لا تحتاج عموما إلى جهود تنظيمية رسمية للمحافظة على تضامنها الاجتماعيّ واستقرارها ونظامها الاجتماعيّ. فنظام الأعراف والقيم الثقافية هو الضامن لتكافل هذه المجتمعات (45). وفي نفس هذا الاتجاه يعتبر مفهوم المجتمع المحلي Gemeinschaft لعالم الاجتماع الألماني تونيز Tonnies نموذجا مثاليا لتعاطف علماء الاجتماع الغربيين الأوائل مع روح المجتمعات البسيطة حيث تسود العلاقات غير الرسمية والتعاون المتبادل بين الأفراد والجماعات. فتحيز تونيز بتعاطفه (46) مع هذا النوع من المجتمعات يشبه إلى حدّ كبير تعاطف إبن خلدون المتحيز مع المجتمع البدوي.

أما بالنسبة للمجتمعات معقدّة التركيبة

الاجتماعيّة فقد استعمل علماء الاجتماع الغربيون الأوائل عددا من المفردات الواصفة لتلك المجتمعات مثل المجتمعات الحديثة modern والصناعية industrialوالحضرية urban إلخ. وطالما وقع قياس مفهوم التعقيد في هذه المجتمعات بمؤشرات الكثافة السكانية والتنوع الثقافي multiculturalismوالنموّ الاقتصادي والتصنيع وغيرها من المؤثرات. وبالإضافة إلى هذا فقد استعمل علماء الاجتماع مفاهيم أخرى مثل مفهومي ازدياد تخصّص البنى الاجتماعيّة différenciation (47) ووسائل الضبط الاجتماعيّ للمجتمع كمقياس لتعقيد أو بساطة المجتمع. فهذا الأخير يزداد تعقيده كلما انقسمت بناه الاجتماعيّة إلى بنى أصغر فأصغر والعكس صحيح بالنسبة لازدياد بساطة تركيبة المجتمع.

فمفهوم التضامن العضوي عند دوركايم ينظر إليه على أنّه أفضل من مفهوم التضامن الآلي (48) لأنّ الأول يسمح للمجتمع الصناعي الحديث في الاستمرار في حركيته وتقدمه والمحافظة على توازنه. ورغم أهمية هذا المفهوم الدوركايمي واستمرار استعماله من طرف علماء الاجتماع المحدثين فإنّ دوركايم لا يبدو هو نفسه مرتاحا بالنسبة لمقدرة التضامن الآلي على المحافظة على النظام الاجتماعيّ الحديث خاصة عندما تكون عمليتا التعقيد وانقسام البنى الاجتماعيّة مكثفتين وسريعتين. فمفهوم دوركايم المشهور والمتمثل في اللامعيارية Anomie يعبّر بطريقة سوسيولوجية عن خوف دوركايم وقلقه من المخاطر التي تهدّد طبيعة المجتمعات الصناعية الحديثة التي عرفت نموا اقتصاديا كبيرا وانقساما هائلا في بناها الاجتماعيّة. ومن ثم انتشر استعمال مفهوم اللامعيارية(49) في العصر الحديث لا من طرف علماء الاجتماع فحسب، وذلك لدراسة وتحليل المشاكل الاجتماعيّة وضعف الاندماج الاجتماعيّ للأفراد وكثيرا من الأزمات الأخرى التي تشكو منها المجتمعات الحديثة المعقدة التركيبة. ومع ذلك، فدوركايم المتأثر بنظرية التطور ليس هو عالم الاجتماع الغربي الوحيد الذي يعبّر على نوع من التشاؤم إزاء الاحتمالات الخطيرة التي يمكن أن تهدّد مستقبل المجتمعات الغربية.

وعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر ليس هو أقلّ خوفا من دوركايم بالنسبة لآثار انتشار العلم الوضعي Positivist Science وعقلنة شؤون الحياة Rationalization والتنظيم الاداري البيروقراطي على الملامح الإنسانية والقدسية(50) للمجتمعات الحديثة. فمواقف ماكس فيبر المضطربة إزاء المجتمعات الغربية الحديثة تشبه إلى حدّ كبير مواقف إبن خلدون من المجتمع العربي المتحضر والمترف.

يصف الجدول الثاني أوجه التشابه والاختلاف بين إبن خلدون وعلماء الاجتماع الغربيين الأوائل حول المجتمعات البسيطة ومعقدّة التركيبة الاجتماعيّة:

الجدول الثاني:

عالم الاجتماع	موقفه من المجتمع البدائي/البسيط	موقفه من المجتمع الحضري /المعقد
1ـ إبن خلدون	تعاطف كبير مع المجتمع البدوي	ـ تبرم كبير من المجتمع الحضري المترف
2ـ دوركايم	يتمتع المجتمع ذو التضامن الآلي بقدرة كبيرة على ضبط سلوك أفراده لكن دور كايم يرى أنّ مثل هذا المجتمع غير قادر على التغيير الاجتماعيّ السريع والهام. ومن ثم فهو يشكو من عراقيل لا تسمح له بالنمو والتقدم بارزي الملامح.	ـ يتعاطف دوركايم مع المجتمع ذي التضامن العضوي لأنّ هذا الأخير يمكّن المجتمع من التطور الكبير والتقدم الضخم. لكن دوركايم لا يكاد يخفي مخاوفه وقلقه من إمكانية الانتشار الواسع لظاهرة اللامعيارية Anomie في هذا الصنف من المجتعات.

3. فيبر	يتعاطف فيبر مع المجتمع التقليدي البسيط وذلك لانتشار العلاقات غير الرسمية فيه.	- يثير انتشار العقلانية Rationalization والنظام البيروقراطي والنمو الاقتصادي المادي الكبير والعلاقات الرسمية مخاوف فيبر إزاء مستقبل هذا الصنف من المجتمعات.
4- تونيز	يتعاطف تونيز كثيرا مع المجتمع البسيط ذي العلاقات الإنسانية غير الرسمية Gemeinschaft السائدة بين أفراده.	- لا يرحب تونيز بالمجتمع الحضري ذي العلاقات الرسمية بين Gesellschaft إذ أنّ إنتشار مثل هذه العلاقات يؤدي إلى الجفوة والاغتراب في علاقات أفراده.

الهوامش والإحالات

1 - يجد المرء في مراجع علم الاجتماع الغربي تمييزا، كما هو الحال في كتاب 1964 Social change /Etzioni, A.and Etizioni, E, New york, BasicBooks، بين علماء الاجتماع الأوائل (الكلاسيكيين) والمحدثين. فعلماء الاجتماع الأوائل عاشوا معظم حياتهم في القرن التاسع عشر بينما نعني بعلماء الاجتماع المحدثين هؤلاء الذين عاشوا في القرن العشرين. إنّ شرعية تركيزنا على فكر علماء الاجتماع الأوائل تأتي من كون فكرهم السوسيولوجي قد أثّر كثيرا في علم الاجتماع الحديث.
أنظر كتاب :

Theories of social change / Appelbaum, R/(Chicago, Markham ,Publishing Co; 1970, 1 p.128

ومن ثم فإنّ فهم الرؤية السوسيولوجية لهؤلاء الرواد بخصوص مفاهيم التطور والتغيير الاجتماعيّ والتنمية تصبح أساسية بالنسبة لتقييم مفيد لهذا الحقل المعرفي.

2 - كان كونت كمؤسس لعلم الاجتماع الغربي ذا رؤية تطويرية شديدة لتغيير ونمو الحضارات، يكتب أبلبوم Applebaum بهذا الصدد :" إذا كان كونت قد رأى نمو الحضارات أمرا تطويريا بمعنى أنه عبارة عن تقدم متواصل نحو الكمال، فإنه رآه أيضا تطوريا بمعنى أنه سهل ومتواصل. فقد نظر إلى قوانين التغيير الاجتماعيّ على أنها مجرد شكل لعلم الاجتماع الوضعي Positive Sociology : نظام وتقدم حيث يكون الثاني نتيجة للأول متفقا مع القول :"التقدم هو نمو نظام" (Applebaum, Theories, P.20) . ولا بد من الإضافة هنا أن نظرة كونت التطورية يشاركه فيها بعض المفكرين الاجتماعيّين الغربيين الأوائل أمثال: Lewis Henry Morgan, Henry Summer Maine وتونيز وسبنسر. أنظر أيضا كتاب

Les étapes de la pensée sociologique / R. Aron (Paris, Gallimard 1967, PP. 79-140)

3 - J.H Abraham , Origins and Growth of Sociology, London, Penguin Books, 1973, PP. 194-97.

4- من أسماء علماء الاجتماع الأمريكيين اللامعين في هذا القرن والذين اهتموا بدراسة التغيير الاجتماعيّ يمكن ذكر الأسماء التالية برسونز Parsons ، مور Moore ولفي Levy وأتزيوني Etzioni ولورنر Lerner .

5- يعتبر الكتاب التالي أحد الكتب المعروفة حول التنمية والتغيير الاجتماعيّ الحديث :

Jacquemot et p.Al, Economie et Sociologie du Tiers-Monde : Paris, L'Harmattan, 1981.

6- مقدمة إبن خلدون، دار الكتب العلمية ، 1993 ، ص 25.

7 - W. Buckley, Sociology and Modern Systems Theory, Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, 1967

8- يعرّف علم الاجتماع بأنه العلم الذي يدرس المجتمع بطريقة منهجية System Study ، أنظر:

Encyclopedia of : Sociology , Guilford, Conn. USA, The Dushikin Publishing Groups, Fuc, 1974, p. 278.

9 - عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند إبن خلدون، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975

10 - يبدو أن إبن خلدون قد إستعمل الوثائق الإحصائية للتحقق من صحة خلاصته خول صنف من الناس لا يصبحون في العادة أغنياء. يقول إبن خلدون (في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والتدريس والإمامة والخطابة والآذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب. والسبب في ذلك أن الكسب كما قدمناه قيمة الأعمال، وأنها متفاوتة بحسب الحاجة إليها، فإذا كانت الأعمال ضرورية في العمران عامة البلوى فيه، كانت قيمتها أعظم وكانت الحاجة إليها أشد. وأهل هذه الصنائع الدينية لا تضطر إليهم عامة الخلق.. فلذلك لا تعظم ثروتهم

في الغالب. ولقد باحثت بعض الفضلاء فأنكر ذلك علي، فوقع بيدي أوراق مخرقة من حسابات الدواوين بدار المأمون تشتمل على كثير من الدخل والخرج يومئذ. وكان فيما طالعت فيه أرزاق القضاة والأئمة والمؤذنين فوقفته عليه. وعلم منه صحة ما قلته ورجع إليه) المقدمة ، ص 309.–.310.

11 - شريط ، مصدر سابق، ص 208.

12 - المقدمة ، ص 31–32.

13 - المصدر نفسه، ص 31.

14 - Kuhn, T. The Structure of Scientific Revolution, Chicago, University of Chicago Press, 1969.

15 - كانت هذه هي الطريقة التي قسم بها إبن خلدون نفسه مؤلفه كاملا. أنظر المقدمة، ص 6.

16 - فابن خلدون كمؤرخ لم يكن أفضل من بقية المؤرخين المسلمين الآخرين كالطبري. أنظر "منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها على كتاب العبر" للأستاذ التونسي محمد الطالبي في العدد الخاص بمجلة الحياة الثقافية تونس، العام الخامس، العدد 9. 1980، ص 6–26.

17 - نحن نعتقد أن ميلاد علم الاجتماع كمجال معرفي منظم يدرس المجتمعات الإنسانية وقع إرساء أسسه الأولى بإنهاء إبن خلدون كتابة مقدمته. وبهذا الاعتبار ، فهو الرائد بلا منازع في هذا الميدان. وبالتالي فاوغست كونت ينبغي اعتباره مؤسس علم الاجتماع الغربي المعاصر وليس علم الاجتماع بصورة عامة. إنّ الدقة والموضوعية تؤهلان صاحب المقدمة أكثر من غيره لتبوّئ مكان الريادة في ولادة العلوم الاجتماعية.

18 - Toynbee,A, The Study of History, London, Oxford University Press, 1956, vol III,p.322.

19 - أنظر دراستي : (1) التخلف الآخر في المغرب العربي و (2) التخلف الثقافي النفسي كمفهوم بحث في مجتمعات الوطن العربي والعالم الثالث في مجلة المستقبل العربي ، السنة 5، العدد 48، يناير 1983، ص 20–41 ن والسنة 8، العدد 63، يناير 1986، ص 25–42 على التوالي.

أنظر كتاب :

20 - La Place du désordre /R. Boudon, paris, Presses Universitaire de France, 1984

21 - المقدمة، ص 5.

22 - يرى العلم الوضعي المعاصر أنّ تصنيف الظاهرة الكبيرة مثل المجتمع إلى ظواهر أصغر مثل المجتمع البدوي، الحضري أو المجتمع التقليدي / الحديث يمثل منهجية علمية من شأنها أن تحسن فهمنا للمجتمع كظاهرة معقدة وذلك بتحليل وإرجاع كينونته إلى العناصر الرئيسية التي يتكون منها. أنظر: Y.Lacoste. Ibn Khaldoun, Paris, Maspro.1965. الذي يؤكد بأن الفكر الاجتماعيّ والتاريخي الوضعي بدأ بمقدمة إبن خلدون.

23 - Mekinney, J, Constructive Typology and Social Theory, New York - Appleton - Century -Croft, 1966, p.101.

24 - لا يذكر Mekinney في كتابه المشار إليه أعلاه (ص 105–115) ريادة إبن خلدون في الوصول إلى التصنيف المزدوج الذي استعمله في تحليل المجتمعات العربية. فهذه المنهجية ساعدت بالتأكيد على دراسة حركية المجتمعات وعلى إرساء رصيد تنظيري حول المجتمعات العربية.

25 - Foucault, M, L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

26 - Boudon, R, La Place du désordre ,op.

يمثل هذا الكتاب نقدا لأسس نظريات التغيير الاجتماعيّ في العلوم الاجتماعيّة الغربية. لا يمكن وصف أي من هذه النظريات بدون تحفظ بأنها علمية. ويرجع ذلك في نظر المؤلف إلى الطبيعة المعقدة للظاهرة الاجتماعيّة، من ناحية، والتحيز الثقافي الاجتماعيّ الذي لا يستطيع الباحث في العلوم الاجتماعيّة أن تتخلص منه نهائيا، من ناحية أخرى.

27 - المصدر السابق ، ص 158–161.

28 - وكما هو معروف فالمقدمة هي التي أعطت الشهرة العالمية لابن خلدون وليس ما تبقى من كتابات تاريخية في كتاب "العبر".

29 - المصدر السابق ، ص 158–161.

30 - لم تؤدّ روح الوضعية والعقلانية البارزتين في المقدمة إلى ترك إبن خلدون القرآن والسنة :

Sardar/ Z/, The Future of Muslim Cifilization, London, Croom Helm, 1974.

وهذا يعني في الرؤية الإسلامية أن المعرفة البشرية تبقى "معرفة محدودة فقد كرّر صاحب المقدمة كثيرا عبارة (الله أعلم) في صفحات أبواب المقدمة الستة.

31 - أنظر الفصل الثالث من الكتاب.

32 - يصف المقتطف التالي جيدا طبيعة الفكر التطوري واهتمامه البحثي: "فبظهور النظرية الكاملة لداروين بخصوص التطور البيولوجي على الساحة الفكرية الأروبية في عام 1825 إزداد الإهتمام بتطبيق مفاهيم التطور على المجالات الثقافية والاجتماعية" أنظر 1976 ،Encyclopedia of Sociology

33 - وهذا صحيح على الخصوص بالنسبة لسبنسر وكونت.

34 - Epplebaum, R, Theories of Social Change, Chicago, markham Publishing Co. 1970,pp.16-30.

35 - يبدو هذا واضحا في موقف كونت من التنمية والتقدم "عند النظر إلى البشرية ككل إذ يبدو أن التنمية البشرية تقع بطريقتين : أولا إزدياد تحسن وضع الإنسان . وثانيا إزدياد التحسن في الوسائل المستعملة" من كتاب . Appelbaum / Theories of Social Change ، ص 19—20.

36 - الداروينية في الميزان، عالم الفكر، المجلد5، العدد 4، 1980.

37 - يتفق هذا مع مبدإ الحتمية المعاشية لابن خلدون وكيف تؤثر تلك الحتمية على حركية المجتمع وسط حياته "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش" المقدمة، ص 96.

38 - دراستنا حول الطبيعة البشرية عند إبن خلدون في الجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد 13، المجلد الرابع، شتاء 1984 : ص 246 —263.

39 - ينبغي أن تذكرنا عبارة إبن خلدون هنا بالعبارة « legitimate and illigitimatle means » المستعملة في علم الاجتماع الحديث في دراسة الجريمة والانحراف.

40 ظ المقدمة ، ص 293—294.

41 - ليس هناك دراسات معروفة تناولت قضية الإنحراف والجريمة في علم العمران الخلدوني.

42 - أنظر هامش 42.

43 -Lacoste, Y, Ibn Khaldoun, Paris, Francois Maspero, 1956.

44 - أنظر: Applebaum , Theories of Social Change

45 - أنظر: Aron, Etapes,p/ 319

46 - أنظر: Abraham, Origins,pp/247—255

47 - استعمل دوركايم على الخصوص مصطلح « diffrenciation » في كتابه De la division du travail social أنظر أيضا Arom, Etappes pp. 328-329 .

-F.R Allen, Socio-Cultural Dynamics, New York, Macmillan Co/1971,pp.139-159

-N. Smelser, Essay in Sociological Explanations, Englewood Chiff N.J.Prentice -Hall, 1968.

48- Gellner, E, Muslim Society, London, Cambridge University Press, 1981,pp.86- 90

49 - أنظر Aron, Etapes, p. 374

50 - المصدر السابق ص 522—569 و 271—288 Abraham, Origins, pp. .

ابن خلدون في المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية

حسن محمد صالح *

مقدمة :

تهدف هذه الورقة إلى استنباط بعض المفاهيم الرئيسية التي تناولها ابن خلدون في " العمران البشري" ومقاييسها بالأنثروبولوجيا البريطانية وعلى وجه الخصوص الأنثروبولوجيا السياسية، وأود أن أؤكد هنا أن التركيز ليس على المقارنة أو إسقاط هذه المفاهيم على النظريات الأنثروبولوجية لأن شروط المقارنة لا تتوفر بالمعنى العلمي الكامل من حيث الظروف الاجتماعية والمرحلة التاريخية والخلفية الثقافية والإطار الفكري. فالاختلاف بين عصر ابن خلدون وبيئته الاجتماعية في جهة، والظروف التي نشأت فيها المدرسة الأنثروبولوجية من جهة أخرى، واضح ولا يجعل هذه المقارنة متكافئة وبالتالي يبعدنا عن الموضوعية، فالحيز الجغرافي الذي صاغ فيه ابن خلدون مفاهيمه عن " العمران البشري " هو المغرب العربي، وهذا يمثّل حيزا حضاريا يختلف عن الحيز الحضاري والجغرافي للتراث الأنثروبولوجي البريطاني بالإضافة إلى الخلفية الأنثروبولوجية السياسية والثقافية التي حكمت صياغة هذا التراث، وهنا أعني الأيديولوجية الاستعمارية التي تقوم على العرقية المركزية الأوروبية.

ومن البديهي أن الفكر الاجتماعي في المراحل التاريخية المختلفة هو نتاج للواقع الاجتماعي ويتأثر بالمتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

إذن الاتجاه هنا يكون نحو النظر في إمكانية توظيف المفاهيم الخلدونية، لتقويم الدراسات الأنثروبولوجية وتوضيح مدى استيعابها للمجتمعات الإفريقية والعربية، بالإضافة إلى محاولة الاستفادة من هذه المفاهيم واستدعائها من أجل أن تسهم في إلقاء الضوء على واقع المجتمع العربي المعاصر فيما يتعلّق بالعصبية والدين والصراع على السلطة، وبهذا نكون قد حققنا بعض طموحات ابن خلدون التي ذكرها في "العمران البشري" حيث كان يطمح إلى التجديد وتمهيد السبيل للاّحقين، وربما تفيد إعادة قراءة التراث الخلدوني في البعث الحضاري والتنوير المعرفي للفكر العربي المعاصر.

نشأة وتطور المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية:

نتناول في هذا الجزء مناقشة نشأة الدراسات الأنثروبولوجية والعوامل التي أدّت إلى تطورها، وتتبع

* أكاديمي، قسم علم الإجتماع والانتروبولوجيا، كلية الدّراسات الإقتصاديّة والإجتماعيّة جامعة الخرطوم.

مراحل هذا التطور في سياق تأريخي والمقاربة بين المنهج والمداخل التي اتبعتها وبين ما نستنبطه في " العمران البشري" لابن خلدون، وستشمل هذه المقاربة بعض المفاهيم الرئيسية وهي: البناء الإجتماعي للعصبية، الفضاء أو المسرح السياسي، القوة والسلطة، البيئة الطبيعية، النظام أو النسق السياسي، التغيير الاجتماعي.

المرحلة الأولى:

عادة ما يؤرخ لبداية الأنثروبولوجيا البريطانية في الغالب ببداية تأسيسها في الجامعات البريطانية بعد أن تبلورت في تخصّص أكاديمي وحددت معالمها، أي الميلاد الأكاديمي لأنثروبولوجيا، ولذلك كثيرا ما يتردّد في التقليد الأنثروبولوجي ذكر إدوارد تايلور في جامعة أكسفورد عام 1884، وهادون بجامعة كمبردج عام 1900، وجيمس فريزر بجامعة ليفربول عام 1907، وهؤلاء الثلاثة يمكن أن نعتبرهم الآباء الأوائل للأنثروبولوجيا في بريطانيا، بينما يشار إلى بداية الأنثروبولوجيا بالولايات المتحدة بفرانز بواس في جامعة كولومبيا عام 1896.

بالرغم من هذه الحقائق التاريخية، فإن تدريس الأنثروبولوجيا في الجامعات قد سبقته تطورات نظرية ومنهجية، ونشاطات بحثية قبل أن تتبلور الدراسات الأنثروبولوجية وتصبح تخصصا أكاديميا (1).

وإذا تجاوزنا فترة التأملات الفلسفية التي بدأت بتأريخ التفكير الإنساني مرورا بمراحلها المختلفة والتي شهدت تراكمات كثيفة للفكر الاجتماعي، يمكن الإشارة هنا إلى أنّ اللبنات الأولى للأنثروبولوجيا قد وضعت خلال عصر التنوير وهي المتمثلة في أعمال المفكرين الذين كان لهم اهتمام بدراسة فلسفة التأريخ والقانون المقارن، والتقدم الإجتماعي، والبيئة وقدرة العقل البشري على تغيير الواقع الاجتماعي، ولقد تناول أولئك المفكرون الكثير من القضايا، ووضعوا الفروض وصاغوا بعض المفاهيم الأساسية التي اعتمد عليها الأنثروبولوجيون في فترات لاحقة بدءا بالقرن التاسع عشر وحتى الوقت الحالي.

لقد تميّز عصر التنوير برفض الأفكار اللاهوتية التي كانت تدعمها وتروج لها الكنيسة للسيطرة على أساليب التفكير التي تفرز سلطتها في المجتمع، وأدى ذلك الرفض إلى تعاظم الصراع بينهم وبين الكنيسة وهو ما تمخّض عن العلمانية والاتجاه العقلي في الفكر الأوروبي الحديث، وشمل ذلك الصراع جميع جوانب الحياة الاجتماعية والمعرفة الإنسانية وكان من نتائجه الهامة بروز مفهوم التقدم، بمعنى أنّ الحياة الاجتماعية ليست ثابتة ومستقرة على نظام واحد وإنما هي في تغير مستمر، ومحاولة وضع تصور متكامل لمراحل ذلك التقدّم والكشف عن أسباب الانتقال من مرحلة إلى أخرى.

واتخذ ذلك الاتجاه من حركة التاريخ إطارا عاما للكشف عن القوانين التي تحكم وتوجّه التقدم ومن ثمّ تفسيره على أسس عقلية.

ومن هنا جاءت التغيرات الأساسية في منهج أولئك المفكرين حيث اتبعوا المدخل الاجتماعي في دراستهم للتاريخ الإنساني بهدف الوصول إلى المبادئ العامة التي تحكم تقدم التاريخ، وأصبحت العلاقات الاجتماعية تمثل الاهتمام الأساسي في دراستهم، واتجه المؤرخون إلى التركيز على التاريخ الاجتماعي و القوى الاجتماعية التي تصنع الأحداث التاريخية و التحولات السياسية الهـامة مبتعدين عن سرد تلك الأحداث، مفرغة من محتواها الاجتماعي.

ومن هؤلاء الكتـاب الفيلسوف البريطاني جون لوك الذي اهتم بمفهوم الثقافة والذي استمر الاهتمام به على مدى قرنين من الزمان، والعالم الفرنسي آن روبرت تيرجو الذي وضع خطة في عام 1750 لدراسة تطور التاريخ الإنساني، وجوزيف لافينو 1724 الذي وضع عملا هاما عن المجتمعات البدائية في أمريكا متناولا الدين وعادات الزواج والسياسة والتربية وتقسيم العمل بين الرجال والنساء، مما يعتبر

معلومات إثنوغرافية مفصلة وذلك ينطبق أيضا على فولتير الذي كتب "عادات وروح الامم» عام 1745. وأيضا من الأعمال الهامة في تلك الفترة" اضمحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية" ادوارد جيبولن ومنتيسكيو وكتابه "روح القوانين" 1748 ، ولقد كان لمنتيسكيو أثر واضح على معاصريه وعلى الكتاب الذين جاؤوا من بعده خاصة لويس مورجان في القرن التاسع عشر والذي أخذ عنه فكرة المراحل التطورية في التاريخ المادي للمجتمع وهي الهمجية أو الوحشية والبربرية وأخيرا الحضارة، وقد حاول منتيسكيو أن يوضح الفرق بين الأمم الوحشية والأمم البربرية، فالأولى تعتمد على الالتقاط والصيد وهي تمثل عشائر متفرقة أم الثانية فهي البربرية وتعتمد على الرعي وهي عادة ما تتجمع لتكون أمما صغيرة.

يعتبر منتيسكيو من أنصار فكرة الحتمية الجغرافية فهو يعتقد أن أخلاق المجتمعات وطبائعها ولغاتها تتأثر بالظروف المناخية، ويرى بعض الكتاب الاوروبيين المعاصرين أن مفهوم الحتمية الجغرافية في عصر التنوير قد استمد من آراء المفكّرين العرب وعلى وجه الخصوص الإدريسي بالإضافة إلى أعمال ابن خلدون، "وربما كان أثر هذا الأخير على منتيسكيو الأكثر وضوحا في طرحه على أن سكان البيئات الدافئة يتميزون برقة وحرارة الطبائع بينما يكون سكان المناطق الباردة متبلدي الأحاسيس ويفتقدون الحيوية وخفة الروح" (2).

ولقد استخدم منتيسكيو مصطلح "القوانين" بمفهوم الشروط الضرورية لقيام المجتمع الإنساني، والعلاقات المتبادلة بين أفراد المجتمع هي التي تمثل روح القانون، وكان منتيسكيو يهدف إلى دراسة العلاقات الوظيفية التي تربط بين القانون والبيئة الطبيعية للمجتمع بما فيها من نشاط اقتصادي وعادات وتقاليد وأعراف ومعتقدات، علاوة على أمزجة أفراد المجتمع ومن هنا تتضح المقاربة بين ابن خلدون في العمران البشري ومنتيسكيو في روح القوانين، ومن هنا تكون المقاربة أيضا بين ابن خلدون والأنثروبولوجيا لأن منتيسكيو قد اكتسب وضعا خاصا في تاريخ الأنثروبولوجية، فمما لا شكّ فيه أنّ رؤيته تمثل المنهج التكاملي، أي دراسة المجتمع من جميع جوانبه وبما فيه من نظم اقتصادية ودينية وثقافية، بالإضافة إلى هذا فإننا نلاحظ أن منتيسكيو قد حاول أن يميّز بين ما سماه " طبيعة المجتمع" من جهة و" مبدأ المجتمع" من جهة أخرى، فهو يقصد بطبيعة المجتمع القواعد التي يستمدّ منها المجتمع صورته التي هو عليها، أما مبدأ المجتمع فهو في نظره ما يجعل المجتمع يعمل ويتفاعل فيه الأفراد، وهنا يرى ايفانز برتشارد أن منتيسكيو قد نجح في التمييز بين " البناء الإجتماعي" و "البعد القيمي" حيث افترض أن طبيعة المجتمع هي بناؤه الاجتماعي، ومبدأ المجتمع هو الرغبات والقيم التي تدفع الأفراد في المجتمع (3). يتضح من السرد السابق أن الفكر الاوربي خلال عصر التنوير قد تغير بالاتجاه نحو العمومية التاريخية وصياغة النماذج والمفاهيم التي توضح أهمية المؤثرات المادية والمناخية في حركة التاريخ الإنساني. ولقد برز ذلك الاتجاه عند فيكو لاهتمامه الخاص بالتحولات الاجتماعية والثقافية التي تكررت عبر الزمن، وقد وضع دراسته في عام 1725 بعنوان "العلم الجديد»، ويعتبر فيكو صاحب اتجاه جديد ومتحرر في فهم وتحليل الظواهر الثقافية والاجتماعية، ويدعو إلى دراسة الأحداث المتزامنة في الحياة الاجتماعية بالإضافة إلى الاهتمام بالأحداث التاريخية المتسقة، وبالرغم من أن فيكو يؤمن بالحتمية الطبيعية في حركة التاريخ الإنساني، إلاّ انّه يرى ضرورة تدخل قوى مقدسة لبداية تلك الحركة، ثم بعد ذلك يتقدم التاريخ بانتظام ووفقا لقوانين الطبيعية (4). وهنالك آدم فيرجون في "مقالة عن تاريخ المجتمع المدني في عام 1767، والفيلسوف الاسكتلندي جون ميلار، بعمله الرائد بعنوان "تمييز المراتب الاجتماعية" عام 1771، ثمّ وليام روبرتسون وهو من الكتاب البارزين في إطار عصر التنوير الذي له

إسهام فاعل في نشأة الانثروبولوجيا التطورية من خلال كتابه« تاريخ أمريكا" عام 1777.

ولا يمكن أن تكون لدينا صورة متكاملة عن مفهوم التقدم الذي نشأ في عصر التنوير من غير ذكر الفيلسوف الفرنسي كوندورسيه، والذي وضع تصورا لتقدم الإنسان وارتقائه عبر عشر مراحل تاريخية عام 1795.

كان هذا التقديم بالوقوف على بعض النماذج عند كتّاب عصر التنوير ضروريا لمعرفة الإطار الفكري والاجتماعي الذي قاد إلى نشأة الانثروبولوجيا البريطانية عموما، وأيضا لإدراك المقابلة بين ابن خلدون وفكر عصر التنوير في أوروبا الغربية، ويمكن أن تكون هذه المقابلة أكثر وضوحا في مجال فلسفة التاريخ والاهتمام بالقوى الاجتماعية ودورها في التحولات السياسية كما ورد في العمران البشري، وهو الموضوع الأساس في تحليل ابن خلدون الذي اعتمد على العلاقة بين البدو والحضر في إطار علاقات السلطة وهيمنة الدولة وقوة سيطرتها وضعفها، والاشكاليات السياسية، والوصف الدقيق الذي تناول مظاهر وخصائص العمران البشري في المقدمة، ومنهجه في دراسة التاريخ والمبادئ العامة التي اكتشفها والعوامل المؤثرة في حركة التاريخ بالرغم من وعينا بالاختلاف في الظروف الموضوعية بين ابن خلدون ومفكري عصر التنوير، ولكن هذا لا يلغي وجهة النظر التي يمكن أن تعتبر العمران البشري أحد العناصر الهامة في تنوير العقل في الفكر العربي.

المرحلة الثانية: المدرسة الانثربولوجية التطويرية.

بعد تراكم الاسهامات العلمية التي بدأت في عصر التنوير حتى وصلت إلى القرن التاسع عشر الميلادي حيث بدأت تتبلور بوضوح الدراسات الأنثروبولوجية العلمية في إطار نظرية التطور الاجتماعي والتي تبحث في نشأة وتطور النظم الاجتماعية والثقافية، وهي مرحلة الانطلاق للانثروبولوجيا بعد أن توفرت عدة عوامل. ومن هذه العوامل نجاح المنهج التجريبي وتزايد المعلومات التي أمكن الحصول عليها في المجتمعات المستعمرة مع المد الاستعماري واتساع نطاقه في تلك الفترة، فنشأت مدرسة القانون المقارن التي كانت بمثابة التدقيق والتمحيص فيما خلفه مفكرو عصر التنوير عن حركة التاريخ ومفهوم التقدم وخلاف ذلك من المفاهيم التي تتناول الحياة الاجتماعية. كما ساعدت المعلومات التي أظهرتها بعض النتائج الهامة للحفريات وعلم الآثار في دراسة العلاقة بين الثقافة المادية وتطور النظم الاجتماعية والبحث عن الإنسان في التطور الإنساني.

ومن رواد الأنثروبولوجيا التطويرية هربرت سبنسر والذي ربما يمثل الصلة بين التطور البيولوجي والتطور الاجتماعي، وله أهمية خاصة في توجيه الأنثروبولوجيا بدءا بمفهوم التطور الثقافي وانتهاء، بالمدارس اللاحقة، الوظيفية والوظيفية البنائية.

لقد استخدم سبنسر اصطلاح التطور لأول مرة في كتابه "القوانين الأساسية للفيزيولوجيا" 1857 Ultimate Laws of physiology (5) ثم أتبع ذلك بعمل آخر سماه : أسس علم الاحياء في عام 1866 "Principles of Biology" وأسس علم الاجتماع Principles of Sociology وركز سبنسر على التشبيه العضوي أي تشبيه المجتمع بالكائن الحي، وكان قد نشر تلك الأفكار من قبل في مقالات عن (الاستاتيكا الاجتماعية) عام 1842، وكانت تلك الأفكار شبيهة بأداء أوجست كونت بصفة عامة ولكنه أضاف مفاهيم جديدة مثل التعقيد والتركيب والتمايز والتكامل في دراسة المجتمع الإنساني، وافترض أن الجماعات تنمو ويتسع حجمها وبالتالي تتحول من مجتمعات بسيطة إلى مجتمعات معقدة في تركيبها نتيجة للتمايز بين الوظائف المختلفة مما يؤدي إلى التكامل والتساند بين هذه الوظائف لضمان استمرارية المجتمع.

ولقد قيد سبنسر مفهوم التقدم ولم يقبل بالتقدم المطلق اللانهائي، بل أخذ بمفهوم "النمو الدوري" فالمجتمع ينمو حتى يصل إلى مرحلة معينة من التعقيد والارتقاء ثم بعد ذلك يبدأ في التفكك حتى يتلاشى بالتدرج. وقرن سبنسر التحولات التي حدثت في محيط الأسرة بتدرج المجتمعات في مجال النظام السياسي الذي يحدد حاجة الأفراد للتعاون والتبادل والتنسيق فيما بينهم لإشباع حاجاتهم الأساسية من الغذاء والمأوى والحماية، ومن ثم نشأة النظام السياسي لينظم معاملات الأفراد والجماعات مع بعضهم البعض، مما أدى إلى ظهور نوع من الأنماط الاجتماعية، أطلق عليها سبنسر مصطلح "القيود الاجتماعية" وسماها علماء الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع فيما بعد "الضبط الاجتماعي" ومن هنا نشأ الارتباط بين الدين ووظائفه السياسية، وفق رأي سبنسر الذي يقول إن وظائف الدين أو "القيود الروحية" كانت مرتبطة بالضبط السياسي الذي اعتمد عليه التماسك الاجتماعي في المراحل المختلفة لتطور المجتمعات. ولما جاء النصف الثاني من القرن التاسع عشر نشطت الدراسات الأنثروبولوجية التطورية ويتمثل ذلك في أعمال هنري مين وماكلينان وتايلور ومورجان والذين يعتبرون رواد هذا الاتجاه.

فنشر هنري في كتابه "القانون القديم" في عام 1861 وطرح فيه أن المجتمعات الإنسانية قد اعتمدت على السلطة الأبوية ونسق القرابة الذي يعتمد على الانحدار الأحادي الأبوي، ومن أهم إسهاماته في هذا المجال، أنه افترض أن القرابة تمثل الإطار العام الذي اعتمد عليه النظام الاجتماعي في المجتمعات البدائية. والأسرة تمثل الوحدة الاجتماعية في المجتمعات القديمة ولكن بتطور هذه المجتمعات اضمحل دور الأسرة وتقلصت وظائفها حتى أصبح الفرد يمثل الوحدة الاجتماعية. ووفقا لهذا الرأي تكون المجتمعات قد تطورت من الاعتماد على الأسرة إلى الاعتماد على الفرد.

واستمر هذا الاتجاه الذي بلوره هنري مين فيما بعد ويتضح ذلك في أعمال دوركايم الذي اعتمد في التمييز بين المجتمعات التقليدية والحديثة على مفهومي، الثقافي العضوي والثقافي الآلي.

ويعتبر لويس مورجان من الرواد الذين أسهموا في تقدم الأنثروبولوجيا حيث خرج من دائرة التصورات النظرية إلى مجال الدراسات التجريبية، ودرس عددا كبيرا من النظم الاجتماعية معتمدا على حقائق ومعلومات واقعية، سعيا لصياغة إطار متكامل لتطور التاريخ الإنساني على أسس مادية. ومن الرواد الاوائل للدراسات التطورية للنظم الاجتماعية إدوارد تايلور في أعماله وهي:

«أبحاث في التاريخ القديم للجنس البشري» والذي نشر عام 1865 و«الثقافة البدائية» عام 1871 ثم «الانثروبولوجيا، مقدمة في دراسة الإنسان والحضارة».

نختتم هذا الجزء من الانثروبولوجيا التطورية ببعض الإشارات إلى أوجه المقاربة والاختلاف بين المدرسة التطورية والطرح الذي قدمه ابن خلدون في "العمران البشري".

فالدراسات التطورية قد اتسمت بالنظرة الكلية للمجتمع، والكتابات الموسوعية، في محاولة لكشف القوانين والعوامل التي تؤدي إلى تطور المجتمع مما يوفر لدينا إطارا للمقاربة في عمومياتها، وإذا أخذنا هذه المقاربة على مستوى المفاهيم ربما تمكنا من النظر في بعض العناصر المشتركة بين الدراسات التطورية والعمران البشري، وتحديدا مفاهيم تطور المجتمع من البساطة إلى التعّقيد والتركيب والتمايز باتساع حجم المجتمعات كما ذكره هربرت سبنسر بالإضافة إلى مفهوم "النمو الدوري"، ودور الدين في النظام السياسي». وهنري مين الذي اعتبر أن المقاربة تمثل إطارا للعلاقات السياسية وتطور المجتمع من الجماعية إلى الفردانية، ولقد برز هذا الاتجاه بصورة

أكثر وضوحا عند دوركايم فيما بعد في مفهومه الثقافي الآلي والثقافي العضوي، كل ذلك يجعل المقاربة ممكنة وموضوعية بين ابن خلدون والتطوريين مع الأخذ في الاعتبار الاختلاف في الواقع الاجتماعي بين عصر ابن خلدون وعصر هؤلاء الأنثروبولوجيين الذين ورد ذكرهم هنا. ومن بعض الاختلافات التي نشير إليها هنا أن الأنثروبولوجيا بدأت تنطلق في فترة النهضة الأوروبية والتوسعات الاستعمارية والنظرة العنصرية للمجتمعات التي تدرسها، وهي تدرسها من الخارج وتسقط عليها مفاهيم ثقافية غريبة عنها، ومحاولة إقصاء الدين عن الحياة الاجتماعية، وفي المقابل كتب ابن خلدون "العمران البشري" في مرحلة تفكك الدولة الإسلامية والتي كانت تعاني من الصراع على جميع المستويات، وتشهد بداية اضمحلالها وهي مرحلة الانحطاط الفكري، والضعف السياسي والانهيار الاجتماعي. ولكن مما يسجل في صالح ابن خلدون هو أنّه شاهد على عصره ويدرس مجتمعا ينتمي إليه والى ثقافته وله إحاطة بمشكلاته فهي دراسة من الداخل اعتمد فيهما على أحداث تاريخية ووقائع حقيقية، أما الأنثروبولوجيون فكانوا يعتمدون على التخمين التاريخي، وإعادة بناء التاريخ على أساس معلومات غير موثوق بها، علاوة على الانفصام الثقافي والاجتماعي بين الأنثروبولوجيين والمجتمعات التي يدرسونها.

ومن أهم محاور الاختلاف بين العمران البشري والمدرسة التطورية، والذي غالبا ما يثار لنفي أوجه التقارب والمقارنة بينهما، هو أن ما قدمه ابن خلدون كان مقيدا بفترة تاريخية معينة ومنطقة جغرافية محددة، وبالرغم من أن في هذا الرأي تبسيطا لمفاهيم ابن خلدون، إلا أن التقارب المنهجي يمكن أن يدعم بالاتجاه الأنثروبولوجي المعروف" بالخصوصية التاريخية" Historical particularism.

ويرفض هذا الاتجاه مبدأ التطوير المتّسق ويأخذ بمفهوم التطور الجزئي، بمعنى دراسة تطور كل ثقافة على حدة بدلا عن وضع عموميات عن التطور الثقافي العام، كما أنه يدرس هذا التطور في كل منطقة جغرافية على حدة وجمع معلومات دقيقة ومفصلة من كل منطقة جغرافية معينة حيث حدثت تلك المراحل التطورية والتغيرات الاجتماعية بالفعل، وهذا هو المنهج الذي اتبعه ابن خلدون في العمران البشري. وبالتالي تكون المقاربة واضحة بينه وبين الخصوصية التاريخية لفرانز بواس والذي قدم طرحه لنقد التطور في عمومياته.

المرحلة الثالثة:

المدرسة الوظيفية في الأنثروبولوجيا

سادت المدرسة الوظيفية البريطانية في الدراسات الأنثروبولوجية خلال النصف الأول من القرن العشرين، وترجع جذور المفاهيم التي اعتمدت عليها هذه المدرسة إلى مونتسكيو (روح القوانين) والذي أورد فكرة النص الاجتماعي، والبناء الاجتماعي، والذي يمثل وحدة متماسكة ومتسقة، وذلك عندما تحدث عن القانون وعلاقته بالتركيب السياسي والاقتصادي والمناخ وحجم السكان والعادات والتقاليد والأعراف، وكل هذا يشكل في جوهره التحليل الوظيفي والبناء الاجتماعي.

ثم برزت الفكرة وبدرجات متفاوتة في كتابات سان سيمون وأوجست كونت وهربرت سبنسر إلا أن هذا الأخير كان يؤكد دائما على ضرورة التطور الاجتماعي من خلال التشبيه العضوي، والغاية التي يهدف إليها هي إيجاد حالة من التوازن والتماسك، تمكن المجتمع من الاستمرار في البقاء. ولكن لقد انتشر مفهوم الوظيفة البنائية والبناء الاجتماعي من خلال راد كليف براون تحت تأثير أميل دوركايم رائد المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، وحدث ذلك بعد التوسعات الاستعمارية بهدف دراسة القبائل الإفريقية والتي كانت تعيش في شبه عزلة اجتماعية بالنّسبة إلى ظروفها

الجغرافية، واتبع الأنتروبولوجيون منهج الملاحظة بالمشاركة participant observation methode في دراسة هذه المجتمعات، وكان الهدف هو تحليل البناء الاجتماعي المتماسك من حيث اتّساقه واستقراره وتوازنه وترابط أنساقه ترابطا وظيفيا، ومن هنا ترسخ مفهوم الوظيفية البنائية في الأنتروبولوجيا البريطانية في إطار الأيديولوجيا الاستعمارية التي كانت تصور المجتمعات القبلية في حالة توازن حتى تسهل إدارتها والسيطرة عليها

فالبناء الاجتماعي تتكافل أجزاؤه وظيفيا، لينتج تصورا من العلاقات الاجتماعية المتشابكة بين وحداته وهي مجموعة النظم الاجتماعية القرابية والسياسية والاقتصادية والضبط الاجتماعي والمعتقدات. ولما كان الهدف من الدراسات الانتروبولوجية في تلك الفترة هو البحث عن الاستقرار السياسي فقد أدخل مفهوم المجتمعات الانقسامية التي يعتمد نظامها السياسي على الانقسام والالتحام، فالقبيلة تنقسم على نفسها داخليا، وتتحد وتلتحم هذه الأقسام المتصارعة في مواجهة الاعتداء الخارجي، ويحدث ذلك في اتساق تام على جميع المستويات من أصغر وحدة في القبيلة إلى أعلى وحدة في البناء القبلي.

وهذا هو نفس المبدإ الذي تتماثل على أساسه العصبية عند ابن خلدون لامتلاك السلطة أو حماية القبيلة في وجه قبائل أخرى. ولعل هذا هو المبدأ السائد في كثير من المجتمعات القبلية وإن كان هناك اختلاف يعود إلى طبيعة المجتمعات. والمجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون كان يتميز بالصراع بين البدو على المرعى والماء والسلطة.

يقول ابن خلدون في المقدمة : «ويد الانسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من اسخلاف وايدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك، وما حمل عليه هذا امتنع عن الآخر " (6). وجميع مفاهيم ابن خلدون عن الدولة والملك ومنهجه يقوم على أساس أن الغاية الأساسية للملك وجميع وظائفه تنتهي إلى شيء واحد وهو العصبية القبلية ولحماية الملكية الخاصة، يقول: "ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلا أن يعيده وازع" (7).

والحياة الاجتماعية تحتاج إلى تنظيم اجتماعي يقوم على قوة العصبية أو على سلطة الدولة، والعصبية تبرز أساسا سياسيا للمجتمع البدوي وأساسا متوارثا لسلطان الدولة وقوة ضرورية لتوطيد الدولة الناشئة وإسقاط الدولة الهرمة (8) .

والآن نحاول أن نقارب بين مفهوم ابن خلدون والأنتربولوجيا البريطانية التي اعتمدت في مرحلتها الأولى على مفهوم البناء الاجتماعي أو الوظيفية البنائية، وكان النموذج النظري والتجريبي لها حتى بداية الستينات أعمال إيفانز بريتشارد Evans-Pritchard في دراسته لقبائل النوير بجنوب السودان عام1940 وفي«African political systems الأنساق السياسية الافريقية» (9). ويصور هذا النموذج القبائل الإفريقية في حالة توازن وثبات. ولم يكن هنالك اهتمام بالعمليات السياسية متأثرين بوظيفية أميل دوركايم، ويعتمد النظام السياسي في هذه المجتمعات على الانقسام والالتحام أو ما يعرف بالمجتمعات الانقسامية وهو يتقارب مع مفهوم ابن خلدون عن العصبية ولكن يختلف معه من حيث أن ابن خلدون يثبت وجود سلطة مركزية وسلطان وقوة ردع(المُلْك) ويؤكد على التأثير الريفي الحضري أي التأثير المتبادل بين البدو والحضر، بينما الأنتربولوجيا البريطانية تنظر إلى المجتمعات القبلية في إطار معزول عن المناطق الحضرية، كما تطلق عليها مصطلح قبائل من غير حكام أو سلطة مركزية Tribes without rules أو من غير دولة Stateless societies وهنا يمكن القول بأن ابن خلدون كان أكثر واقعية من الوظيفيين في طرحه للمجتمع البدوي ونظامه السياسي، حيث يؤكد

على ذلك بالحضر، كما يؤكد على وجود السلطة المركزية والقوة الرادعة بالرغم من أن النظام السياسي يعتمد على العصبية والانقسام والالتحام، وفي هذا تأكيد على العمليات السياسية Political processes وربما يعود الاختلاف هنا إلى الاختلافات في الأيدولوجيا وإلى الفرق بين طبيعة الدولة الاستعمارية والدولة الإسلامية في عصره. وبالتالي وفي هذا الاطار يكون تصور ابن خلدون تصورا كليا للمجتمع وفضائه السياسي الذي يمتد خارج النطاق المكاني للمجتمع البدوي، فالتقارب بينه وبين المدرسة الوظيفية البريطانية فيما يتعلق بالبناء الاجتماعي والترابط العضوي حيث نظر إلى وظائف البيئة والاقتصاد والسياسة والدين والنسق القرابي في هذا البناء بالرغم من الاختلاف في السياق التاريخي.

المرحلة الرابعة:

وفي الستينات دخلت المدرسة الوظيفية البريطانية مرحلة جديدة عندما تحول الاتجاه إلى الاهتمام بالعمليات السياسية ودراسة المجتمعات الافريقية في فضائها السياسي المتسع والاعتراف بالمتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي طالت القبائل الإفريقية والتي لا يمكن أن توصف بأنها في حالة استقرار أو توازن مستمر، وبدأ البحث في عوامل الصراع والعداءات خارج إطار المفاهيم التقليدية في الأنتربولوجيا وبدأ هذا التحول بأعمال: فيرث Firth (10) ولكن هذا التحول بدأ بتحفظ حيث يذكر فيرث Firth أن التغير الذي يحدث في المجتمعات الإفريقية هو تغير نتيجة تراكمات تدريجية وليس تغيرا جذريا في البناء الاجتماعي. وأصبح هذا الاتجاه مؤثرا في الدراسات الأنتربولوجية بأعمال مدرسة مانشستر Manc hester School والتي كان يتزعمها Max-Gluckmanبدراسته لقبائل الزولو Zulu وجاك قودي Jack Goody في جامعة كامبريدج Cambridge الذي أدخل مفهوم النمو الدوري في الدراسات الأنتربولوجية (11) ولقد رفض ماكس قلكمان Max Gulckman التغير الجذري في البناء الاجتماعي والذي يتأثر بحجم المجتمع والتوازن بين أجزائه المكونة له. ورفض المدخل الوظيفي التقليدي، ولقد كان هذا التغير في التصور الوظيفي استجابة للواقع الاجتماعي الذي تجري فيه الدراسات الأنتربولوجية نتيجة للتغيرات السياسية وحركات الاستقلال التي انتشرت في دول العالم الثالث، والصراع الذي نشأ في هذه المجتمعات نتيجة للتعدد والتنوع العرقي والثقافي والتمايز الاقتصادي.

واكتملت حلقات التجديد في النظرية الوظيفية بتالكوت بارسونز Talcott Parsons والذي حدد متغيرات النسق الإجتماعي وشروط استمراريته.

خاتمة:

لقد تبين من سردنا السابق أنه بالرغم من التأكيد على بعض الفروق في الظروف التاريخية والاجتماعية التي وضع في إطارها ابن خلدون مقدمته من جانب، وتلك التي تمّت فيها صياغة مفاهيم الأنتربولوجيا الوظيفية البريطانية من جانب آخر، أن هنالك امكانية للمقاربة بينهما، ويمكن أن يكون ابن خلدون قد سبق عصره في صياغة العمران البشري، والإنصاف يدعونا إلى مزيد من القراءة المتعمقة لابن خلدون للبحث في مفاهيمه والاستفادة منها، وخلاصة القول إن صاحب المقدمة يلتقي بدرجات متفاوتة مع الفكر الأنتربولوجي في مراحل تطوره المختلفة من حيث التطور الاجتماعي للتاريخ، كما أنه لا يتصور النسق القبلي إلا في إطار التحالفات سواء كانت جهازا مركزيا أو قبيلة أخرى تنزع لفرض هيمنتها، وبهذا تصبح القبيلة كيانا سياسيا متغيرا ومتكيفا باستمرار مع الفضاء السياسي الذي يستوعبها. وهذا هو واقع كثير من مجتمعات العالم الثالث اليوم، وهو ما يجعل الباب مفتوحا للدارسين للاستفادة من الإرث الذي تركه ابن خلدون عند تناول هذه المجتمعات بالدراسة.

الهوامش والإحالات

1 - Harris. M. the Rise of Anthropological Theory, Rowtledge and Kegan Paul, London 1972, p.251.

2 - محمد علي محمد، تاريخ علم الاجتماع، الرواد والاتجاهات المعاصرة، دار المعرفة الجامعية مصر 1982، ص 37 لأ 38.

3 - Harris. M. The rise of Anthropological theory,8.

4 - محمد علي محمد: تاريخ علم الاجتماع الرواد والاتجاهات المعاصرة 1982

5 – انظر Harris . M. مرجع سابق: ص 108. .

6 – المقدمة" صفحة 275.

7 - المقدمة ص233.

8 - المقدمة ص 244.

9 - Evans Pritchard, African Political systems 1940 Id, by Forters and Evans Pritchard.

10 - Firth, R. organizational change 1962.

11 - Jack Goodys: developmental cycle 1868



الأبحاث الإسبانية و ابن خلدون

جوزيب بوتج مونتادا *
تعريب :محمد عبد الكافي

« إن ابن خلدون هو - بكل اختصار - ثمرة الاستشراق. » هكذا يختم بروس بلاورنس- ديوك يونفارسيتي، تقديمه لمجلد جماعي عن المؤرخ التونسي المتوفّى قبل أربعمائة سنة ، و بالتحديد في 27 مارس 1406 (1) . إن كلمة الاستشراق تعني، في هذه الحالة، حركة أكاديميةً في خدمة القوات الاستعماريةّ التي كانت تبحث عن التعرف على رعاياها الجدد، و قد يكون ذلك بحثا عن إتقان الهيمنة عليهم. لقد وجد مستشرقو النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، و النصف الأول من القرن العشرين، وجدوا في ابن خلدون مترجما ثمينا عن الواقع الاجتماعي العربي، و شخصا لا يتردد في نقد مؤرخين مشهورين لاعتناقهم، دون تروّ ، معلومات بعيدة الاحتمال ، عند أي عقل بصير. إن المسلّم به هو أن أولئك المؤرخين لم يكونوا مقتنعين بحقيقة و واقعيةّ ما كانوا يقصّون ، إذ كانوا مهتمين بقيمته التربوية. أما ابن خلدون فكان، عكسا لذلك، يبحث عن الحقيقة وفوق ذلك كان يريد أن يعرف لماذا حدث هذا لا ذاك. كان يريد مثلا معرفة لماذا تنشأ سلالة حاكمة وتموت أخرى.

قدّم ابن خلدون بصنيعه هذا للمشتشرقين تعرفًا جديدا على المجتمعات الإسلامية وخاصة منها مجتمعات شمال إفريقيا، وهو ما جعل الدارسين العرب المعاصرين يقيّمون ذلك تقييما عاليا و يعيدون اكتشافه.

هل ينتسب قراء ابن خلدون من الإسبان إلى هذه الحركة الاستشراقية ؟ إن إدوارد سعيد (2) في كتابه "الاستشراق" قد احتقر الأعمال الإسبانية بطريقة قاطعة: وهي الصمت. إن خوسي أورتيغا إي غاسيت (1883 /1955) كان يمكن أن ينسب لهؤلاء ، مع شديد التحفظ ، إذ أنه لم يكن متخصصا في شؤون العالم العربي. إنه بفضل مقالاته الأربع المنشورة في صحيفة الشمس في 1 ديسمبر 1927و في 22 و 29 يناير و 11 مارس 1928 و التي أعطاها عنوانا شاملا هو "ابن خلدون يبوح لنا بالسرّ" (3) قد جعل حقاً ابن خلدون يعرف في إسبانيا.

لم يتردد أورتيغا في الحديث عن جنسيات أو أصول عليا و أخرى دنيا. كان يرى في شمال إفريقيا أصولا رفيعة هي الرومان و المستعمرون الأوربيون وأخرى دنيا و هم "أبناء إفريقيا الأصليون". إن أورتيغا ، انطلاقا من ابن خلدون و مقدّمته يقسّم الواقع

*أستاذ الفلسفة بجامعة مدريد.

الشمال الإفريقي إلى شكلين حياتهما متجابهة وهما الريفي والحضري. و بدل أن يتمعّن أورتيغا في عواصم مثل فاس و مكناس و مراكش ، يركز على مليّلة ويتساءل كيف يمكن أن تبقى مليّلة قرابة الخمسمائة عام دون تفاعل مثمر مع المحيط الذي حولها. " إن ابن خلدون قد أعطانا الجواب " - يقول أورتيغا - حيث أنه أي ابن خلدون يطرح صراعا مستمرا بين المدينة و ما يحيط بها. ثم يبسّط أورتيغا الأمر و يقول إن هذين الشكلين من الحياة يطوران حقيقتين اجتماعيتين: المجتمع البدوي الذي ينتج السلطة والمدينة التي تنتج ثقافة و مدنية.

يمكن أن يكون أورتيغا إي غاسيت أشهر مترجم لابن خلدون في إسبانيا ، لكنه ليس الوحيد. فهاهو تلميذه خوليان مارييباس (1914 /2005) قد اهتم هو الآخر بالمفكر التونسي. ففي نشرة عام 1960 من الطريقة التاريخية للأجيال يضيف مارييباس ملحقين أحدهما مخصص لشليغل والآخر لابن خلدون (4).

يلاحظ مارييباس أن ابن خلدون كانت له ، من حيث المبدإ ، فكرة بيولوجية لا غير عماّ هو الجيل وهو لا يعني الجيل الاجتماعي و أقل من ذلك فكرة الجيل التي قدمها أورتيغا. فبالنسبة للأستاذ مارييباس يتحدد الجيل بطريقة التفكير و رؤية العالم من لدن مجتمع محدد في فترة من الزمن ، و لهذا السبب يختلف عن سابقه أو التابع له و بعبارة أخرى : الجيل هو جيل لسبب ما هو غير بيولوجي بل هو عقلي.

يربط مارييباس هذا الرأي برأي ابن خلدون عبر مفهوم "الصيّت أو السّمعة". فبالنسبة لابن خلدون يجمع المجتمع الريفي قواه فيحتل المدينة و بذلك يحصل الجيل الأول على "السّمعة." هذه السمعة تحافظ عليه ما دام في السلطة، لكن تفقد السلالة الحاكمة السلطة في الجيل الثالث. أما الجيل الرابع فهو يفقد السمعة من جديد. فالسمعة إذن ليست طريقة التفكير التي يتحدث عنها أورتيغا، لكنها ، و هذا صحيح ،حقيقة اجتماعية كالأخرى. لهذا يرى مارييباس في ابن خلدون رائدا سباقا عبقريا بالنسبة لفكرة الجيل الاجتماعية.

إن مارييباس لا يستطيع بأي شكل كان أن يقف في صف المستشرقين، و هذا ينطبق على المؤرخين للأفكار الاقتصادية الذين اهتموا بابن خلدون انطلاقا من هذه الفكرة. ففي إسبانيا قد قام بذلك فابيان إستابي و جمع من أساتذة الاقتصاد بجامعة مالقة وعلى راسهم أنطونيو غارثيا لوثانا (5). لقد خصص فابيان إستابي لابن خلدون أطروحته التي دخل بها المجمع الملكي للآداب الجميلة ببرشلونة (6).

يتطابق إستابي، في خطابه ، مع لويس حداد مؤلف عمل عن طريقة ابن خلدون. التي يصفها الحداد بأنها " أسلوب استنتاجي نشيط" دفع بالإفريقي الشمالي إلى خلق علم جديد "علم التاريخ أو علم الثقافة" وهو يشير بذلك إلى المفردة العربية العمران التي يفضل الحداد ترجمتها إلى الإنغليزية بعبارة التنمية. إن تقسيم المجتمعات البشرية إلى بدوية و حضرية ، كما رأيناها سابقا ، لها الآن قراءة اقتصادية. فالمجتمعات البدوية هي مجتمعات معيشية تغطي حاجيات أساسية بينما المجتمعات الحضرية هي مجتمعات ذات فوائض تستطيع اقتناء حاجات الترف و البذخ.

إن إستابي يرى أن التفسير الخلدوني للظاهرة إيجابي: أساس الثروة هو العمل و إن لم يكن هو الوحيد. ففي المدينة يمكن تقسيم العمل و بفضل ذلك يستطيع المجتمع إنتاج المزيد من الخيرات وهو بذلك أكثر غنى. بقدر ما تترفه المدينة ، ينمو عدد سكانها. تتضخم المداخيل و المصاريف. لكن الخطر الذي يواجهه مجتمع مستقر هو أن تزيد مصاريفه عن اللزوم حتى أن كل الفوائد تصرف في النفقات. و هذا يحدث الآن لأن اقتناء منتوجات الترف أصبح ضرورة فترتفع الأسعار و يطير التوفير.

و لئن كان ابن خلدون من خلق الاستشراق في

مفهوم إدوارد سعيد ، فإن تنمية الدراسات الخلدونية قد ابتعدت عنه، و عن روح الترفع الثقافية الغربية. فلا ماريياس و لا إستابي يقرآن ابن خلدون ليجدا فيه تأكيدا لذلك الترفع، تأكيدا جاء به عربي نفسه ، بل بالعكس، فهما يقرآنه ليجدا فيه معارف صالحة تطبق على كل المجتمعات.



الهوامش والإحالات

1 ـ ابن خلدون و الإيديولوجية الإسلامية– لايدن: إج برل 1984 .

2 ـ استشراق: ترجمة ماريا لويسا فوونتيس/تقديم خوان غويتيصولو– مدريد ليبيرتارياس 1990.

3ـ توجد في مجموعة أعماله الكاملة بالمجلد الثاني ـ مدريد ـ دار النشر أليانثا 1983ص.667–687.

4ـ طريقة الأجيال التاريخية: ملحق : أجيال ابن خلدون لا الطبعة الرابعة لأمدريد 1967ص 197/207.

5 ـ دراسة الدورات الاقتصادية لأسابقة تاريخية لا تكريم الأستاذ خوان صانشث لافونتي–مالقة 1990/131–138.

6ـ ابن خلدون أو السبأق: خطاب قرأ يوم 28 أكتوبر 1993 في حفل قبول الأستاذ فابيان إستابي رودريغث بالأكاديمية الملكية للآداب الجميلة ببرشلونة.نشر الجامعة الحرة بباياتيرا 1993.

7ـ نظرية القرن الرابع عشر حول التطور الاقتصادي و التنمية. ككدوس 30– 1977.

ابن خلدون، رائد الأنتروبولوجيا السياسية

أرسلان شرف الدين *

توطئة - ملابسات نشأة علم الأنتروبولوجيا السياسية:

إن إنّ فرضيتي التي أطرحها هنا تتلخص في التالي: "مقدمة" ابن خلدون، من بدايتها إلى نهايتها دراسة في الأنتروبولوجيا شاملة متكاملة متسلسلة وبدقة أكثر، هي بحث في الاتنولوجيا، خاص بالحضارة العربية الإسلامية، واعتبرها "توطئة" لتاريخه وتبريرا ومقدمة حقاً، ولكل ما كتبه ابن خلدون لاحقا.

إن ابن خلدون من مؤسسي الأنتروبولوجيا السياسية الخاصة بحضارة واحدة.

إنها دراسة أنتروبولجية بمعنى أنّها تناولت كل مستويات ومظاهر الحضارة (العمران) وأتت على كافة منتجات الاجتماع العربي الإسلامي وفي المغرب العربي على الخصوص. ولذلك فلم تترك "المقدمة" منتجا ثقافيا حضاريا إلاّ وصفته: الاقتصاد، الثقافة، العلوم، الصناعات، السحر... الخ.

كل هذا الوصف، والإحاطة بما أنتجته الثقافة العربية الإسلامية، نرى أنه قد تمركز وتمحور حول المسألة الرئيسية المستحوذة على فكر ابن خلدون وهي (الإشكالية السياسية)، ومحاولته التقاط وحصر "السياسي" حتى عند أصغر الوحدات الاجتماعية: "القبيلة".

ففي بحثه عن "السياسي" نحت ابن خلدون مفهوما في غاية الأهميّة هو مفهوم "الوازع". وبرأينا فإن هذا المفهوم يضاهي، من حيث أهميته في المنظومة السياسية الخلدونية مفهوم "العصبية" وسوف نعود لتفصيل القول في هذين المفهومين.

أودّ قبل الشروع في تطوير مداخلتي الإشارة إلى قضية منهجية جوهرية:

ابن خلدون ليس معاصرا لنا لا علميا ولا فكريا. والقوانين التي اكتشفها في مختلف العلوم لم تعد لا محدّدة ولا فاعلة لا في التغيّرات السياسية ولا الاجتماعية والقانونية والاقتصادية. ما يحكم المجتمعات العربية الإسلامية اليوم، بل وأكثرها استغراقا في القبلية هو النظام الرأسمالي العالمي المهيمن منذ بداية القرن العشرين على مجتمعاتنا. وقوانينه توظف وتسخّر التشكيلات الاجتماعية الموروثة لصالحها في نهاية الأمر. ولأنّ ولادة أيّ علم تستند لمساهمات وتراكمات، يصبح من المشروع أن نعود لابن خلدون..

* أستاذ بالمعهد العالي للتنشيط الشبابي والثقافي - تونس.

إنّ التذكير بالمذاهب الأنتروبولوجية الحديثة، والأنتروبولوجية السياسية على الخصوص يفرض نفسه علينا بداية، بعدها نعود لتفصيل تجليّات عبقرية ابن خلدون باعتباره أول المساهمين في تأسيس هذا العلم.

الأنتروبولويجا السياسية حديثا وأهم المؤسسين لها:

دأبت الآداب السياسية على ذكر من يعتبرونهم روادا للأنتروبولوجيا السياسية حديثا. فـ "ماكس كلوكمان" مثلا يعود إلى أرسطو مستشهدا بـ"ميثاق الحكم" الذي وصفه حين بحث عن الأسباب التي تؤدي إلى انهيار الحكومات القائمة، حينما حاول حصر أنواع القوانين المؤدية للتغيير السياسي. ويذكر (لويد فريزر) بأن ميكيافللي يميّز بين نوعين من الحكم، مجسدّين لنموذجين مثاليين هما "النظام الوراثي" و"النظام السلطاني". أما (جورج بلانديه) فيعيد إبداع الفكر السياسي إلى القرن الثامن عشر معتمدا في ذلك على ما ذكره (بوكوك) عن (منتسكيو) ومؤلفه (روح القوانين): "بأنّها المحاولة الأولى الجدية لجرد تنوّع المجتمعات البشرية بغية تصنيفها ومقارنتها، ومن أجل دراسة نشاط المؤسسات التضامني داخل المجتمع"(1). ويؤكد (ألتوسير) أن منتسكيو "قد أحدث ثورة في المنهج".

ومع ماركس ظهر تيار جديد في الأنتروبولوجيا السياسية. بعد طرحه لمفهوم الصراع الطبقي، وإلى اعتبار الدولة ظاهرة اجتماعية ناتجة عن ذلك الصّراع. فالدولة عند ماركس ظاهرة تاريخية لاحقة. إلا أنه عاد ليطرح مفهوما آخر ألا وهو مفهوم (الاستبداد الشرقي) ومظاهره وقد اعتمد تفكير (ماركس) في هذا المجال في محاولته لتحليل المجتمعات القروية، كالمجتمع الهندي خاصة القائم على مفهوم (الطبقة المغلقة) (le caste)، والمجتمع الجزائري.

وكان هدف ماركس تحديد مكونات المجتمعات الآسيوية والأفريقية بعد أن شعر بأن نظريته حول الطبقات والدولة هي نظرية تخصّ أوروبا وتاريخها الاجتماعي وإيمانا منه بأنه يوجد، خارج أوروبا مسارات اجتماعية وسياسية مغايرة للأنساق الاجتماعية والسياسية لأوروبا. لكن هذا المشروع الماركسي لم يستطع صاحبه تكملته. وحين جاء (انكلز) جمدّه واعتبر التاريخ الاجتماعي السياسي الأوروبي يمثل قانونا كونيا لتطور الإنسانية جمعاء.

نظرة انكلز ألغت التعددية، وسودّت نظرة موحدة لصيرورة الحضارات والمجتمعات. أما مفهوم "الاستبداد الشرقي" فقد حمل بذور صيرورات للدول والمجتمعات المختلفة عن النموذج الأوروبي.

ومن رواد الأنتروبولجيا السياسية أيضا (هنري مين) في كتابه الشهير (القانون القديم) (1861). ويذكر "بلانديية" بأنه قارن بين المؤسسات الهندية والأوروبية، وأكد أنّ هناك صيرورتين للمجتمعات هي: «الانتقال من المجتمعات المبنية على المركز، إلى المجتمعات القائمة على العقد، ثم الانتقال من التنظيمات القائمة على القرابة (العصبية)، إلى التنظيمات القائمة على مبدإ(2) "الوحدة الجغرافية.

وقد جاء التأكيد على النتائج التي صاغها ابن خلدون في مجال الأنتروبولوجيا السياسية، بل الاتنولوجيا السياسية في الدراسات العديدة التالية:

الدراسات التي قام بها (إيفانز - برتشارد) في كتابيه (النويريون) وكتاب (نظام الأنواك السياسي)، ومن المؤلف الجماعي بإشراف (برتشارد و. م. فورت) تحت عنوان (النظم السياسية الأفريقية) الذي صدر في الأربعينات من القرن العشرين (وبيار كلاستر) في دراساته العديدة حول أفريقيا، وأمريكا اللاتّينيّة.

إذن أفريقيا موطن ابن خلدون، ومنطلق تفكيره ومسرح أبحاثه الميدانية عادت في بداية القرن العشرين لتفرض على علماء الأنتروبولجيا، والانتروبولويجا السياسية بخاصة، بعضا مما اكتشفه علاّمتنا قبل ذلك بستّة قرون.

وفي هذا السياق، لابدّ أن أشير إلى مسألة في غاية الأهمية في دراسات الأنتروبولوجيا السياسية: "إنّ التأسيس الأكبر لهذا العلم - الجديد القديم، قد تم وتحقق في الميدان الافريقاني" حسب ما يذكر "جورج بلاندييه(3) ".

لكنهم جميعا، بمن فيهم بلاندييه، لم يدلوا ولو بإشارة واحدة إلى الرائد الأول في ميدان علمهم ألا وهو (ابن خلدون).

تظهر «الأنتروبولوجيا السياسية » على شكل مادة علمية تتفحص المجتمعات (القديمة) حيث الدولة غير مكونة بعد بوضوح وتفصل بين نظرية الدولة والنظرية السياسية كما تتفحص الدّولة اليوم في المجتمعات الحديثة أيضا.

تثبت الأنتروبولجيا السياسية أن المجتمعات البشرية تنتج جميعا شأنا سياسيا وأنّها معرضة لتقلبات التاريخ وتنظر تحديدا لحقل السياسي ومعرفته بطريقة أفضل. فهي تعكف على وصف وتحليل النظم السياسية (البنى والتصورات والسياقات) الخاصة بالمجتمعات المعتبرة بدائية أو تقليدية، والمجتمعات التي وجدت فيها دولة ذات أشكال متنوعة ومختلفة.

تسعى الأنتروبولوجيا السياسية إذن إلى ما يلي:

1 - العمل على تحديد "السياسي" خارج سياق تاريخ أوروبا والدولة الأوروبية على تنوعها. أي التفتيش عن "السياسي" خارج المجتمعات المسمّاة تاريخية.

2 - توضيح سياقات تكوّن النظم السياسية وتحوّلها بواسطة بحث مواز لبحث المؤرخ.

3 - دراسة مقارنة تحيط بمختلف أشكال الواقع السياسي متجاوزة تاريخ أوروبا ليشمل التاريخ العالمي للفكر السياسي. وهذا ما لم يقم به علاّمتنا تقيدا بمنهجيته أولا ولعدم اطلاعه كما يذكر هو ذلك بكل تواضع العبقري ثانيا.

يصبح "السياسي" كعبارة تتضمن عدة معان في أعمال الاختصاصيين ومصطلحاتهم ومناهجهم، معان لا خلط في ما بينها تحيلنا إلى التالي:

1 ـ طرائق تنظيم حكم المجتمعات البشرية: صغيرها وكبيرها، قديمها وحديثها، ذات التاريخ والتي دون تاريخ.

2 ـ أنواع العمل التي تساعد في إدارة الشؤون العامة.

3 - الاستراتيجيات الناجمة عن صراع الأفراد والجماعات.

4 ـ المعرفة السياسية، أي التمعّن في أدوات ووسائل التفسير والتبرير التي تلجأ إليها الحياة السياسية(4).

مناهج الأنتروبولوجيا السياسية:

إنّ ما يميز الأنتروبولوجيا عن غيرها من العلوم الإنسانية هو شمولية المنهج في البحث، ودمج التاريخ الزمني والتحليل السوسيولوجي في منهجية واحدة(5). وهذا يعني دراسة موضوع البحث وكأنه كلّ متشابك لا يتجزأ ومترابط المؤسسات والمستويات والنشاطات واعتبار تأثيراتها المتبادلة. فكما أن البنية السياسية تؤثّر في الفنّ والثقافة والاقتصاد، فإنّ الاقتصاد يؤثّر على كثافة السكان، والسياسية والطبخ والرقص... إلخ. هذا بالضبط ما قام به علاّمتنا ابن خلدون.

لقد ركزت الدراسات الاتنولوجية على تطور النظم الحضارية وتغيّرها ضمن المجتمع الواحد. منطلقة من قاعدة الفصل بين الحضارات وأنّ لكل مجتمع نظما مسلكية خاصة به يترابط بعضها ببعض على نسق يميزّها عن الحضارات الأخرى.

فالحضارة الواحدة، وحدة قائمة بذاتها بالنسبة لهم وعلى هذا الأساس يمكننا اعتبار أنّ ابن خلدون أول بناة الاتنولوجيا السياسية بدون منازع. لكن أحدا من رواد هذا العلم لم يشر إلى هذه الأسبقية.

المنهجية الخلدونية:

اتبّع ابن خلدون منهجية لم يسمّها ولم يعدّد مراحلها. لكنّها متضمنة في (المقدمة) من أول صفحاتها حتى نهايتها. لقد مارسها وطبقها دون أن يعدّد مراحلها. وبالإمكان استخلاصها دون تعسّف على النّص.

أولا ـ الدراسة الكلية الشمولية:

ما على الباحث إلا أن يقرأ "المقدمة" بشيء من التفحص ليلاحظ هذه الإحاطة في البحث بأدقّ الأشياء من أدناها إلى أعلاها. لقد نسّق ونظّم ورتّب المقدمة بحيث جاءت كلية، شاملة، جامعة مانعة حقا لكل مناحي العمران، فلم يترك جانبا إلا ووصفه وتكلم فيه من الجغرافية إلى التاريخ إلى الطبخ والسحر مفصلا للجزئيات غير مهمل لأيّ جانب في الوجود من الاجتماع: تكلم في الثقافة والعلوم والاقتصاد والدين والحقوق حتى السحر والشعر الشعبي.

المقدمة بحث ميداني أنتروبولوجي اشتمل على كل عناصر البحث: المجال الجغرافي محدد: المغرب العربي لأ الإسلامي، وعينة البحث واضحة، الحضارة العربية الإسلامية.

ثانيا ـ المنهج الوصفي:

ما قام به ابن خلدون هو دارسة السياسات التي طبقّت فعلا في التاريخ العربي الإسلامي. واستعراضه المطوّل لنشأة الدولة ولمحرّكها الأساس (العصبية) وللدول وخصائصها وأهمية العاصمة فيها ووصفه الرائع لأنماط الحياة، البدوي منها والحضري وتغطيته للآداب والعلوم ومنتجات الثقافة يرفعه إلى مرتبة أمير الأساتيذ في الأنتروبولوجيا.

ثالثا ـ القطع مع الفكر الطوباوي:

هذا ما شكل أحد جوانب عبقريته: القطع مع طوباوية السابقين عليه من أفلاطون إلى الفارابي و(مدنهم الفاضلة)، بكل وعي منه لما يفعل حين يقول:

. . . "وليس مرادهم (الحكماء السابقون) السياسة التي يُحملُ عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإنّ هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنّما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير(6)."

إنّ ما يسيطر على منهجية ابن خلدون ليس ما ينبغي أن يكون عليه الاجتماع البشري بل إنه مقصوده الوحيد هو ("بيان ما يلحق ـ هذا الاجتماع البشري فعلا من العوارض لذاته" (7)). فهو يصف «ما هو كائن لا ما يجب أن يكون».

وهذا ما ميزه عن غيره ليلتقي معه ميكيافلي معبرا عن الموقف ذاته وبنفس العبارات تقريبا حين يقول هذا الأخير:

لقد تصورّ العديد جمهوريات وإمارات لم يشاهدوها قط ولا علموا أنّها وجدت حقا. ذلك لأنّ الذي يتحدث عن عيش البشر كيف يكون لا كما هو حادث فعلا، والذي تستعيض كما يقع بما يجب أن يقع يتعلم بالأحرى اندثاره عوضا عن الحفاظ على نفسه (8)».

رابعا "الوظيفية":

استخدم ابن خلدون المنهج الوظيفي في دراساته ومفاهيمه. المفاهيم عنده ذات فعالية ودور سياسي واجتماعي. هكذا استعمل (الوازع)، وكذلك حال (العصبية). ومعلوم أنّ هذا المنهج يعتبر اليوم أهم منهج مستخدم في الدراسات الأنتروبولوجية والاجتماعية بشكل عام.

معلوم لدى الجميع الموقع المركزي لمفهوم (العصبية) عند ابن خلدون في تفسيره للتاريخ العربي الإسلامي. ولكنه، وللمفارقة، لا يتناولها بالدراسة والبحث إلا من جانب واحد، الجانب الذي يهمّة بالدرجة الأولى وهو دورها ووظيفتها السياسية في قيام الدولة ومراحل نهضتها وانحطاطها. ويركز على هذا

الجانب بشكل رئيسي. وحينما يعرف الجابري "العصبية" عند ابن خلدون يقول:

"رابطة اجتماعية سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معا تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة، ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدّد أولئك الأفراد كأفراد وكجماعة (9)".

ويمكن أن نضيف بأن وظيفية ابن خلدون تندرج ضمن مذهب (الوظيفية الكلية) التي شبّهت المجتمع بالكائن الحي كـ(مالينوفسكي) والذين أتوا من بعده.

بعد أن يصف الدولة وأعمارها وحتمية موتها يقول إنّ الدولة رغم ما قد يحصل لها من الاستمرارية والتسليم وانقياد الجماعات لها، لابد أن «(تتلاشى في ذاتها شأن الحـرارة الغريزية فـي البـدن العـادم الغـذاء، أي تنتهي إلى وقتها المقدور)» (10).

يقودنا هذا التشبيه إلى مماثلة الدولة بالكائن الحي، وليست الدولة فقط كائنا حيا، بل الحضارة أيضا. "فالحضارة غاية العمران،و نهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده" (11).

ابن خلدون وأسبقية "السياسي" على الدولة:

انقسم علماء الأنتروبولوجيا والمؤرخون وعلماء الاجتماع حول مسألة أسبقيه السياسة على الدولة بحيث وجد الباحثون الميدانيون تنوّعا كبيرا في الأشكال السياسية في المجتمعات " البدائية"، سواء في المجال الأمريكي أو الإفريقي أو الأسترالي.

بعضهم قال لا مجتمع بدون دولة (بونالد) والذي ماثل ما بين الوحدة السياسية والمجتمع الكلي. ويتبنى(ليتش) هذه الفكرة أيضا، ويقبلان ضمنيا بهذه المساواة القائمة بين المجتمع والوحدة السياسية.

وعندما يحدّد(راد كليف براون) التنظيم السياسي على أنّه ذلك "الوجه من التنظيم العام الذي يؤمن إقامة التعاون الداخلي والاستقلال الخارجي والحفاظ عليهما "(12). يتفق هؤلاء كافةً مع ابن خلدون.

إنّ جلّ المؤرخين وعلماء الاجتماع، باستثناء (ماكس فيبر) قد وافق على تلازم المجتمع مع الوحدة السياسية، فيبر وحده أشار إلى أسبقية السياسي على وجود الدولة، وهنا التقى مع علاّمتنا لكنه ليس التقاطع الوحيد بينهما فهناك مسألة أخرى ذات أهمية قصوى أيضا التقيا حولها وهي تصنيفهما للحكم وشرعية الحكم:

معلوم أنّ السوسيولوجيا السياسية عند (ماكس فيبر) تستند إلى مقولة "الشرعية"، وهي أحد أهم المقولات السياسية عنده. منطلقا من أنّ أية سلطة مهيمنة لا تكتفي بالطاعة الصرف والقوة العمياء لإخضاع العامة، بل تسعى إلى تحويل الانضباط والنظام إلى التزام بالحقيقة التي تمثلها أو تدّعي تمثيلها. لذلك أعدّ(فيبر) نمذجة،تصنيفا للهيمنة أو للشرعية التي تستند إليها السلطة وتُستمدُ منها:

1 ـ الشرعية القانونية ذات الطابع العقليّ وأداتها البيروقراطية في الحكم.

2 ـ الشرعية التقليدية القائمة على الأعراف والتقاليد والعادة ورسوخها.

3 ـ الشرعية الكاريزمية، ذات الطابع الانفعالي والتي تتطلب الثقة برجل استثنائي بسبب قداسته أو بطولته او مثاليته.

ومقارنة مع تصنيف ابن خلدون لشرعية الحكم نلحظ تشابها في نقاط هامة، يقول ابن خلدون:

1 ـ إالسياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهتين إحداهما يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص. وهذه كانت سياسة الفرس وهي على جهة الحكمة (13)». هذا هو النّمط العقلي.

2 ـ الملك الطبيعي وهو "حمل الكافة على مقتضى الفرض والشهوة".

3 ـ والخلافة وهي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها . . . هي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا" (14).

انّ عودة للتعمّق في هذا التشابه لا بد منها في مكان آخر.

مفهوم الوازع والأنتروبولوجيا السياسية الخلدونية :

تبلورت نظريتا الدولة والنظرية السياسية حديثا مع عصر النهضة كما هو معلوم. وقد ساهم عديدون في صيغتهما، من هوبس إلى لوك وجان جاك روسو وهيكل وماركس. . . .الخ. الذي يسترعي انتباهنا من بين هؤلاء هو هوبس. إنّ المبدأ الأساس الذي بنى عليه هوبس نظريته هي المقولة المشهورة (الإنسان ذئب على أخيه الإنسان) وبما أنّ الإنسان مجبول بطبيعته على العدوان وكان لابدّ للبشر من الاجتماع معا فمن الضرورة وجود(وازع) يردع بعضهم عن بعض. فالوازع ضرورة الاجتماع البشري.

لو عدنا إلى علاّمتنا فسنجد عنده نفس المبدإ بل ذهب إلى ما هو أبعد ليفتش على أساس النظرية السياسية في أصغر الوحدات الاجتماعية موجدا مفهوم الوازع.

اعتمد ابن خلدون المفهوم - المفتاح ذائع الصيت (العصبية)في أساس قيام الدولة. لكنّ هذا المفهوم ذاته يقوم ويستوي على مفهوم أساسي في الأنتروبولوجية السياسية هو (الوازع). بل إنّ هذا المفهوم يدلل عند ابن خلدون،كما هي الحال مع الكثير من علماء الانتروبولوجية والاجتماع على أنّ (السياسي موجود في أصغر الوحدات الاجتماعية وبالتالي موجود قبل الدولة في المجتمعات ما قبل التاريخ وضروري تماما كضرورته في المجتمعات الدولاتية.

لكن طبيعة (الوازع)تختلف في المجتمعين اختلافا هاما. في مجتمع البادية والصحراء تقوم حياة القبيلة على طبيعة فطرية وبسيطة ذات فلاحة بدائية. وأسلوب المعاش هو المحدّد للسلوك والاجتماع حينما ينعكس نمط العيش هذا على عادات الجماعة وأخلاقها وعلاقاتها الاجتماعية. .لذا تختلف طبيعة الوازع فيها. الوازع في البادية معنوي اجتماعي من جهة، وقائم على سلطة الشيوخ والكبار في السنّ ذوي الاحترام والتقدير من قبل أعضاء القبيلة. .لكنّه أيضا مادي حين تقتضي المدافعة ضد غزوات القبائل الأخرى الخارجية من جهة أخرى. وهذا دور الفتية الشجعان والمدافعين عن القبيلة. في هذه الحال تنهض العصبية بدورها.

يختلف الوازع في المدينة -الحاضرة.هنا تقوم الدولة بهذه الوظيفة لأنّها تمتلك حقّ الضرب على أيدي من تسول لهم أنفسهم الاعتداء أو ظلم الآخرين. كما تقوم الأسوار والأبواب بذلك أيضا. فالوازع بدوي وحضري،في المجتمع اللا-دولتي وفي المجتمع الدولتي داخلي وخارجي في كليهما، في القبيلة وفي الدولة أيضا.

ويذكرنا ابن خلدون بذلك حين يقول:

فأما المدن والأمصار فعدوان "الناس" بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة وبما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض،أو يعدو عليه، فإنّهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان من التظالم. . . .أما العدوان الذي خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة ليلا. . .أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة، أما أحياء البدو «فيزع» بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلّة. . .) (15).

هذا جانب آخر من عبقرية علاّمتنا.

خلاصــــة

اعتمادا على ما سبق أعلاه، يمكننا إعطاء بعض الاستنتاجات.

ابن خلدون في(مقدمته) يندرج ضمن أسماء العباقرة القلائل في العالم وكما أنّ أرسطو وأفلاطون وهيجل وماركس وأمثالهم بقيت أعمالهم قابلة للاستنتاج والتفاسير المختلفة المتنوعة، كذلك حال علاّمتنا أيضا فلا عجب أن تتضارب الآراء حوله، وتتناقض التفاسير أحيانا، وتظهر جوانب جديدة لم تكن واضحة من قبل. الاختلاف حولهم دليل عل الغنى والتنوع والشمولية فيما طرحوه ولا يزال الناس في حيرة من حولهـم. لقـد رأيت استنادا لما قدمته أنّ ابن خلدون من رواد الأنتروبولوجيا والاتنولوجيا السياسية حصرا لقد، اتبّع منهجية البحث الأنتروبولوجيّ دون أن يعددّ أو يذكر مراحلها. كما قطع ابن خلدون مع الطوباوية في بحوثه عامة.

واتبّع مقاربة وظيفية لكل المفاهيم التي بنى عليها سوسيولوجية السياسة (العصبية، الوازع... إلخ). سبق هوبس وفيبر في اكتشاف (السياسي) في الجماعات اللاتاريخية والمجتمعات التي تملك دولة، ولا حق (السياسي) ودلّل عليه في المجتمعات التاريخية الدولاتية.

وقام بتصنيف للتاريخ السياسي العربي-الإسلامي يقرب من تصنيف ماكس فيبر للشرعيات السياسة الأوروبية.

إنّه أول من خط المقاربة الأتنولوجية حينما حددّ حقل دراسة الجغرافي بالحضارة العربية الإسلامية، ووضح اللبّنات الأولى لما يسمّى اليوم بالأنتروبولوجيا السياسية.

الهوامش والإحالات

1 ـ جورج بلاندييه: الانتروبولوجية السياسية. منشورات دار الانتماء العربي ـ بيروت 1986 ـ ص18
2 ـ بلاندييه، المرجع السابق، صفحات 18 – 19 – 20.
3 ـ بلاندييه، المرجع نفسه، ص 21.
4 ـ انظر بلاندييه، ص: 30 – 31 – 32 وما بعدها.
5 ـ فؤاد اسحاق الخوري: مذاهب الأنتروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون دار الساقي، ط1، بيروت، 1992، ص 21.
6 ـ ابن خلدون، المقدمة: دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص 540.
7 ـ ابن خلدون... المقدمة، مرجع سابق، ص 413.
8- A.Laroui : Islam et modernité PARIS.la decouverte 1987,p 118.
9 ـ محمد عابد الجابري، الدولة والعصبية، مرجع سابق، ص 249.
10 ـ ابن خلدون، المرجع السابق، ص 696.
11 ـ ابن خلدون، المرجع السابق، ص 876.
12 ـ جورج بلاندييه: الأنتروبولوجية السياسية، منشورات مركز الاتحاد العربي، بيروت، 1986، ص 29–30–31–32.
13 ـ المقدمة: بيروت، ص 541.
14 ـ نص ابن خلدون نقلا عن الجابري :مرجع سابق.ص302.
15 ـ ابن خلدون.نقلا عن م.عابد الجابري،الدولة والعصبية ومرجع سابق ص 248.

ابن خلدون في عين الاجتماع

محمد الخماسي *

I ـ تقديم

لقد طغت على الدراسات الاجتماعية روح وضعية ضيقت الخناق على علم العمران البشري و الاجتماع الإنساني منذ ظهور كتاب عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم" قواعد المنهج الاجتماعي"، و ذلك كما ضيقت الوضعيّة مع أقوست كونت الخناق على سائر مجالات العلوم و قوقعتها في قبة الاختصاص العاجية التي فصلت بين العلوم. و قد كان خطأ الوضعية الرئيسي إسقاط منهج الاختبار التجريبي على كل ميادين المعرفة التي تريد أن تحصّل علوميّتها. و قد نجم على هذا الإسقاط المنهجي مطلب مستحيل وهو ضرورة اعتبار الظواهر البشرية مجرد أشياء، والنظر إليها على أنها كذلك في إطار علم يطمح في الأصل إلى أن يكون "فيزياء المجتمع "كما سمّاه أقوست كونت، تشيّئ هذه الفيزياء الاجتماعية الظاهرة الإنسانية.

و قد وضع دوركايم في كتابه المذكور كل القواعد التي تمكن عالم الاجتماع من تشيئة الظاهرة الاجتماعية. لكن ذلك، و إن سمح بتأسيس علم اجتماعي وضعي، فقد فشل في دراسة الظاهرة الاجتماعية في خصوصيتها. فقام علم الاجتماع الوضعي دون أن يُفلح في أن يصير علم العمران البشري. و إذا كان الأمر يحتاج إلى تقديم مثال على ما ذهبنا إليه في هذه المقدمة، فليس أبلغ من تقديم الحصار الذي ضُربَ حول علم العمران البشري والاجتماع الإنساني الخلدوني باسم موضوعية علميّة وضعية. و قد انطلق هذا الحصار في تقديرنا من أطروحة دكتوراه فقيد الأدب العربي الدكتور طه حسين، و التـي نشرهـا بفرنسا سنة 1918 تحت عنوان "فلسفـة ابـن خلدون الاجتماعية "La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun" (1).

و الغريب أننا نجد في هذه الدراسة كل الأطروحات المتناقضة في شأن علم المقدمة. و إذا كان طه حسين قد أكد أن ابن خلدون لم يعرف علم الاجتماع و أنه لم يؤسس علم التاريخ، إلا أن دراسته تعلن بصورة سلبية على كل الأطروحات التي يتبناها المدافعون على المقدمة، و ذلك ليدحضها.

فما هي الأطروحات التي قدمها طه حسين و التي ينفي فيها أن يكون ابن خلدون قد اكتشف علم الاجتماع كما يدّعي في مقدمته؟

و ما هي الخلفيات المنهجية التي انطلق منها في أحكامه على محتوى المقدمة؟

* أستاذ بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس.

و ما هي قيمة علم العمران البشري مقابل علم الاجتماع الوضعي؟

نبّه منذ الآن القارئ أننا نستعمل عمدا اسم "علم العمران البشري "وهي عبارة ابن خلدون نفسه لتسمية علم الاجتماع الذي أسسه في مقدمته. و قد استعمل ابن خلدون ذاته التسميتّين بالتداول في معنى الترادف. فيما نستعمل اسم "علم الاجتماع الوضعي "لتسمية علم الاجتماع كما يصفه و يؤسس له كتاب "قواعد المنهج الاجتماعي "لدوركايم.

كما ننبّه القارئ إلى أننا سنتبع في هذه الدراسة الوجيزة منهجا يحاذي تقدّم عرض قواعد المنهج الاجتماعي و مراحله عند دوركايم، ذلك لأن هذا الكتاب يمثل في تقديرنا الخلفية المنهجية التي يحتكم إليها طه حسين و من أخذ عنه في أحكامهم على مقدمة عبد الرحمان ابن خلدون كما سنبين ذلك.

تتلخص أحكام طه حسين بشأن مقدمة ابن خلدون و علم العمران البشري الذي تتضمنه بالخصوص في النقاط التالية:

1 ـ توجد في مقدمة ابن خلدون "فلسفة اجتماعية "تقوم بالأساس على مفاهيم عامة هي مفاهيم ميتافيزيقية في الأغلب.

2 ـ لم يهتم ابن خلدون في مقدمته إلا بموضوع واحد هو "الدولة"، وهو موضوع لا يمكن أن يمثل الكل الاجتماعي، و إن كان يمثل ظاهرة اجتماعية جزئية من ذلك الكل.

3 ـ لم يقدم ابن خلدون تحديدا دقيقا للمجتمع بل نظر له كما لو كان فردا أو شخصا بشريا وهو ما يسميه طه حسين "النزعة الذرية "في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، نزعة تعارض مبدئيا و بصورة كلية القول بوجود مجتمع متكتل كما يتعيّن أن يتصوّره علم الاجتماع الوضعي.

وسنوزع النظر في هذه المسائل حسب المخطط التالي:

أ- ابن خلدون و الظاهرة الاجتماعية (* - الظاهرة الاجتماعية. ** - الظاهرة الاجتماعية من حيث هي شيء.).

ب- ابن خلدون و مرفولوجيا المجتمع (* - بناء المجتمعات عند دوركايم. ** - هرمية العصبيات من العمران البدوي إلى العمران الحضري عند ابن خلدون).

ج- ابن خلدون و الموضوعية العلميّة (*- المنهج و البرهان و التفسير. ** - استقلال علم الاجتماع عن الفلسفة و غيرها من فروع المعرفة. *** - الذات والبُنى الاجتماعية.).

II ابن خلدون و الظاهرة الاجتماعية

يستعمل علم الاجتماع الحديث مصطلحات من جنس "الظاهرة الاجتماعية "و "الحدث الاجتماعي ". فيما يستعمل ابن خلدون جملة من الألفاظ مثل "العوارض "و "الأحوال "و "الحوادث "التي تلحق بالعمران و تكوّن مسائل علم الاجتماع و موضوعاته. هل يعني اختلاف الألفاظ المستعملة أن ما يدرسه ابن خلدون لا يمكن أن يشكل "ظواهر اجتماعية"؟ أم هل يعني اختلاف الألفاظ اختلافا في نسبة العلومية أو في الطبيعة بين علم العمران البشري الخلدوني و علم الاجتماع الوضعي؟

أ ـ في العوارض و الأحوال:

لقد حاول بعض الشارحين للمقدمة تأويل بعض عبارات ابن خلدون لاستخراج دلالات تقربها من مفهوم "الحدث الاجتماعي "كما يتصوّره و يصفه علم الاجتماع الوضعي. لكن كل محاولات التأويل هذه أفضت إلى اختلاف يمكن اختزال أطرافه في موقفين هما موقف الدكتور على عبد الواحد وافي وموقف الدكتور محمد عابد الجابري. ففيما يؤوّل وافي لفظتي

"العوارض "و "الأحوال "على أنهما تدلان على ما نسميه اليوم "القانون"؛ يرى الجابري أن اللفظتين تدلان على ما يُسمّى عند علماء الاجتماع المعاصرين "الظاهرة ." و هذه آراؤهما و مستنداتها:

رأي علي عبد الواحد وافي	رأي محمد عابد الجابري
"يقصد ابن خلدون من كلمة "العوارض الذاتية" أو "ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته"، وهي الكلمة التي استعملها هنا وفي مواطن أخرى كثيرة من المقدمة؛ ما نقصده نحن من كلمة "القوانين" (2).	"و إذا فالأعراض الذاتية في لغة ابن خلدون وكذلك ما يشبهها من العبارات مثل "وما يعرض للعمران بطبيعته من الأحوال"، «ما يعرض له بمقتضى طبعه" ... لا تعني (القوانين) كما فهم ذلك كثير من الباحثين، بل إنه يقصد بها الخصائص الملازمة للشيء و التي يختص بها دون غيره. و من هنا يمكن القول إن "العوارض الذاتية للعمران" هي بتعبيرنا المعاصر، الظواهر الاجتماعية، بأوسع معانيه."(3).

و يستند رأي عبد الواحد وافي في ما يذهب إليه من تأويل على نص مستمد" من المقدمة؛ بينما يستند تأويل الجابري على نص أخذ من التراث الفكري العربي، وبالتدقيق من كتاب أبي حامد الغزالي" مقاصد الفلاسفة.

سند علي عبد الواحد وافي	سند محمد عابد الجابري
يقول ابن خلدون: "هذا العلم هو النظر في المقادير إما المتصلة كالخطوط والسطح والجسم، وأما المنفصلة كالأعداد، و فيما يعرض لها من العوارض الذاتية: مثل أن كل مثلث فزواياه مثل قائمتين، ومثل أن كل خطين متوازيين لا يلتقيان في وجه و لو خرجا إلى غير نهاية؛ ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان؛ ومثل أن الأربعة مقادير المتناسبة ضرب الأول منها في الثالث كضرب الثاني في الرابع (4)."	يقول أبو حامد الغزالي: "الأعراض الذاتية لعلم من العلوم و نعني بها الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم و لا تقع خارجة عنه، كالمثلث والمربع لبعض المقادير، والانحناء و الاستقامة لبعضها، وهي أعراض ذاتية لموضوع الهندسة، وكالزوجية والفردية للعدد، وكالاتفاق والاختلاف للنغمات، أعني التناسب، وكالمرض والصحة للحيوان (5)."

فإذا نظرنا إلى نص المقدمة نجد أن ابن خلدون يضع تحت لفظتي "العوارض "و"الأحوال" أشياء كثيرة، مثل التوحش و التأنس و العصبيات و الملك والدول، والكسب، والعلوم، والصنائع، كما يذكر ذلك في الصفحة 328 من الجزء الأول من المقدمة تحقيق عبد الواحد وافي في طبعتها الثالثة (6). أو أشياء من قبيل التعاون، والحاجة إلى العبارة، والزنا وإفساد النسب، والقتل و إفساد النوع، والظلم و إفساد العمران؛ ومثل الجند، والمال، العمارة والعدل. وهذه كلها مسائل يذكرها في الصفحتين 332 - 333 من المقدمة في الطبعة المذكورة . و من هذه المسائل أيضا "السعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه" (8). ومنها أيضا "التساكن والتنازل في مصر أو حلّة" (9)، وهو المقصود

بالعمران ذاته؛ وفيه العمران البدوي والعمران الحضري.

يمكننا أن نستخلص مما تقدّم:

- *أن النص الذي يستند إليه عبد الواحد وافي فيما يذهب إليه من تأويل لرأي ابن خلدون، يقدم أمثلة من الهندسة ليست قوانين حتى نقول إن لفظ "العارض "في المصطلح الخلدوني مرادف للقانون. بل إن هذه الأمثلة هي في جلها "مصادرات "الهندسة الاقليدية: استحالة تقاطع المتوازيين، مجموع زوايا المثلث. هذا ما يجعلنا نستبعد تأويل عبد الواحد وافي. فالمصادرات ليست قوانين بل إنها مسلمات تقوم عليها الهندسة، تبقى تلك المسلمات غير مبرهنة إلى أن تتم البرهنة عليها في إطار النظرية التي تقدمها. و قد برهن إقليدس على عدم تقاطع المتوازيان ببرهان الخلف.

- **أما رأي محمد عابد الجابري و الذي يعتبر أن المقصود بـ"العوارض "في المصطلح الخلدوني هو بالضبط ما نسميه اليوم "الظواهر"، فله ما يدعمه أولا في نص ابن خلدون، ثم في المجالات الدلالية للألفاظ التي يستعملها صاحب المقدمة، وفي اصطلاحات علم الاجتماع المعاصر ولا حاجة في نظرنا إلى اللجوء إلى نص الغزالي الذي لا يفيدنا بشيء في هذا الشأن، إذ أن لفظ "الظواهر "المقصود جعله مرادفا للفظ "العوارض "لم يرد في نص الغزالي.

ويستعمل ابن خلدون لفظ "الواقعات "في قوله: "وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه(10). وهو يتحدث هنا عن علم العمران فيذكر أن ما يقع في الاجتماع هي "الأحوال"، وذلك في عبارته التالية: "الأحوال الواقعة في العمران ."ثم يواصل القول: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه: فإنه ذو موضوع هو العمران البشري والاجتماع الإنساني؛ وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض و الأحوال لذاته واحدة بعد أخرى (11)."

و يستمر ابن خلدون في الكلام عن حداثة عهد علم الاجتماع و غيابه عند السابقين من الحكماء. ثم يميزه عن الخطابة و عن السياسة. وهو يحاول دائما تدقيق موضوعه. بمعنى تدقيق مفاهيم مثل "العوارض" و"الأحوال"؛ أي "الواقعات" إلى أن يقول:

"و هذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعَرَض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع و الطلب: مثل ما يذكره الحكماء و العلماء في إثبات النبوّة من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع؛ و مثل ما يذكر في أصول الفقه في باب إثبات اللغات، أن الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون و الاجتماع، وتبيان العبارة أخف؛ ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع، وأن القتل مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع" (12)

ثم يذكر ابن خلدون أن بعض مسائل هذا العلم قد وردت في إشارات الموبذان عن الملك والمال والعمارة و العدل؛ الخ، و التي نقلها المسعودي. كما وردت في كلام أنو شروان. ثم يذكر كتاب السياسة لأرسطو، و كيف أنه يحتوي على بعض مسائل علم الاجتماع لكن "غير مستوف أو معطى حقه من البراهين ."و في آخر مقدمة الكتاب الأول "في طبيعة العمران"، و قبل أن ينتهيَ إلى وضع مخطط المقدمة يقول أيضا:

"ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك و الكسب و العلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة و العامة، و تدفع بها الأوهام و ترفع الشكوك (13)" ذلك فضلا عن مخطط المقدمة عينه والذي يؤكد هذه المعاني:

"فلا جرم أن نحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة فصول:

الأول - في العمران البشري على الجملة و أصنافه و قسطه من الأرض.

و الثاني - في العمران البدوي و ذكر القبائل والأمم الوحشية.

و الثالث - في الدولة و الخلافة و الملك و ذكر المراتب السلطانية.

و الرابع - في العمران الحضري و البلدان والأمصار.

و الخامس - في الصنائع و المعاش و الكسب و وجوهه.

و السادس - في العلوم و اكتسابها و تعلمها» (14).

يبدو إذن أن كلمتي "الأعراض" و "الأحوال" مرادفتين للفظ "الظواهر"؛ فكل ما ذكره ابن خلدون في جملة النصوص التي نقلناها يسمّى اليوم "ظواهر اجتماعية" و يقع تصنيفها إلى:

- ظواهر سكنية و ديموغرافية- و ظواهر اقتصادية
- و ظواهر ثقافية - وظواهر سياسية.

لكن ابن خلدون لم يستعمل لفظ "الظاهرة" أو "الظواهر" لخصوصيات معاني هذا اللفظ في اللغة العربية، إذ لم يكن له نفس المجال الدلالي الذي يتمتع به اليوم. كما انه لم يستعمل و لنفس الأسباب عبارة "الحدث الاجتماعي"

ب- في لفظ "الظاهرة":

لا يسمح المجال الدلالي اللغوي الذي يتميز به لفظ "الظاهرة"، لابن خلدون أن يستعمله في معنى يكون مرادفا لمعناه المعاصر، أو يكون على الأقل قريبا منه. فأمّهات معاجم اللغة العربية تجمع على أنه لا وجود قديما لهذه الكلمة في صيغة المؤنث "ظاهرة" كمفهوم، إذ أن هذه الصيغة لم تُستعمل كاصطلاح. ، أمّا لفظ "الظاهر" وهي صيغة المذكر منه، و أصله الاشتقاقي ظهر، فله معان كثيرة أخرى. ورد في "لسان العرب" لابن منظور:

"الظاهر هو خلاف الباطن، ظهر ظهورا، فهو ظاهر و ظهير. و الظاهر من أسماء الله. فهو الأول والآخر و الظاهر و الباطن (...) قال ابن الأثير: وهو الذي ظهر فوق كل شيء، و علا عليه(...) والظاهر هي أشراف الأرض. قال الأصمعي: يُقال هاجت ظهور الأرض و ذلك ما ارتفع منها، و يُقال ظواهر الأرض. قال ابن شميل: ظاهر الجبل أعلاه، و ظاهر كل شيء أعلاه (15)"

و لمّا كان معنى لفظ "الظاهر" لا يتفق مع معنى الظاهرات الاجتماعية، فضلا عن القداسة التي كانت تتصل به لأجل أنه من أسماء الله، يمكن أن نفهم العلل التي لم تجعله يفيد معنى الظواهر و الظاهرة راهنا. فلم يدخل في استعمال ابن خلدون في معنى اصطلاحي يدل على الظاهرة الاجتماعية. لكن ذلك لا يسمح بالقول بأن ابن خلدون لم يعرف إلا مفاهيم ضبابية و غير دقيقة. بل إن الموضوعات التي يتحدث عنها علمه قد أوردها بكامل الدقة فذكر المواطن والعلوم التي تظهر فيها بالعرض: مثل الزنا عند الفقهاء، و التعاون الاجتماعي عند الحكماء، حسب تعبير ابن خلدون نفسه، كما قدّمناه.

ج- في الحدث الاجتماعي

ولم يستعمل ابن خلدون عبارة "الحدث الاجتماعي" لأن اللفظ يتصل في اللغة بالفقه وهو يعني كما ورد في "تعريفات "الجرجاني وفي "كشاف اصطلاحات الفنون "للتهانوي "النجاسة الحكمية المانعة للصلاة و غيرها (16)." أما لفظ "الحادث" الذي قد يكون مرادفا للفظ "الحدث "فهو يعني أولا، كما يوضحه جميل صليبا "الواقع، حدث أمر أي وقع (17)." ويضيف جميل صليبا في "المعجم الفلسفي"، و"الحادث - Fait, Fact, Factum أعم من الظاهرة Phénomène لأن الظاهرة تدل على ما يمكنك رؤيته أو ملاحظته، على حين أن الحادث

يدل على ما يُرى و ما لا يُرى "(18). والحادث في "تعريفات "الجرجاني هو "ما يكون مسبوقا بالعدم ويُسمى حدوثا زمانيا، وقد يُعبَّر عن الحدوث بالحاجة إلى الغير، و يُسمى حدوثا ذاتيا" (19). ولا يزيد التهانوي أو صليبا شيئا على ذلك.

فإذا جمعّنا ما ورد في تعريف الحادث بكونه "الواقع "نفهم معنى استعمال ابن خلدون لألفاظ من قبيل الواقعات و الوقائع. أو قوله "ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران "أي ما يحدث فيه من شؤون و وقائع و أحداث. و مع ذلك فإننا نفضل أن نبقى مع ابن خلدون دون اللجوء إلى لفظ الحدث أو الحادث الاجتماعي الذي يستعمله دوركايم لأن الظاهرة الاجتماعية ليست "شيئا "كما يذهب إلى ذلك في كتاب "قواعد المنهج الاجتماعي".

د. في الأشياء الاجتماعية

تتميز "الظاهرة الاجتماعية "في كتاب "قواعد المنهج الاجتماعي "بكونها خارجة عن إرادة الشخص الفردية. فالظاهرة الاجتماعية تفرض على الأفراد سلطة قاهرة، أو يمكن أن تفرض عليهم ذلك. وهو سلطان خارج عن الأشخاص. و يتجلى ذلك عينيا في "العقاب "الذي يمكن أن يصيب الفرد إذا تجاوز السلطان القاهر الذي للظاهرة الاجتماعية على الأفراد. و يكون هذا العقاب طبعا من إعداد المجتمع. كما يتجلى كذلك في "مقاومة "لكل الأفعال الفردية (20). لذلك يشترط دوركايم أن ينظر عالم الاجتماع لهذه الظواهر على أنها "أشياء "من فعل البشر (21). فيعتبرها "معطاة لعالم الاجتماع (22)"، و يدرسها في ذواتها دون اعتبار التصورات التي تحدثها في الأفراد وفي وعيهم (23)، و دون اعتبار للإرادة الفردية فيما تدّعيه من قدرتها على تغيير مجرى الأشياء والأحداث. كتب دوركايم: "الحوادث الاجتماعية هي أشياء و يجب أن تُعالَج َعلى أنها كذلك" (24)، بحيث يجب على عالم الاجتماع أن يواجه هذه الأشياء مباشرة و لا يحاول أن ينظر لها من خلال الأفكار المسبقة التي تتكوّن لديه عن الأشياء قبل معالجتها مباشرة (25). لكن يجب ألاّ نفهم ممّا تقدّم أن "الظواهر الاجتماعية" أشياء بالمعنى العادي والمتداول لهذه الكلمة. يجب على العكس من ذلك أن ننظر لها على أنها "أشياء اجتماعية " (26). لها خصوصياتها، و ليست أشياء كما نقول "شيئا "عن أي شيء مادي ملموس. و أول خصوصية تتمثل في هذه الأشياء الاجتماعية هي أنها لا تُفسَّرُ إلا بأشياء اجتماعية مثلها. كتب دوركايم: "بل على العكس من ذلك، للحوادث الاجتماعية بصورة طبيعية أكثر و مباشرة أكثر صفات الشيء. فالحق يوجد في القوانين، وحركية الحياة اليومية تنخرط في أرقام الإحصائيات، وفي الآثار التاريخية، والموضة في الملابس، والأذواق في الآثار الفنية" (27). ينظر دوركايم إلى المجتمع على أنه وحدة متكتلة، ليست هي مجموعة عناصرها، و لا هي إنتاج صراعات الفئات التي تكونها. فيكون بذلك قد أسقط على تصوره للمجتمع فكرة يحاول أن يتجاوز بها الفلسفة الفردانية الذاتية.

تتكفل هذه المبادئ المنهجية في تقدير إميل دوركايم بضمان استقلال علم الاجتماع عن العلوم الأخرى و عن الفلسفة بوجه الخصوص استقلالا تاما، استقلال بالموضوع و بالمنهج. فيصير من الضروري على كل عالم اجتماع مبتدئ أن يكتسب"ثقافة اجتماعية متميّزة"(28) تمكنّه من التخصص، فلا يدعي الاختصاص فيه، أو الخوض في مسائله كل مفكر أو متفلسف كما لو كان حقلا مباحٌ البحث فيه لكل من يروم ذلك.

و مع ذلك يمكن أن نؤاخذ دوركايم في تأكيده على أن الحدث الاجتماعي يتجاوز الفرد بالاستناد إلى "العقاب"الذي يلقاه الفرد كلما تحدى الحدث

الاجتماعي. و الواقع أن دوركايم يستند هنا إلى الممنوعات الاجتماعية، والحال أنه لا يمكن اختزال كل الأحداث الاجتماعية في تلك التي أشار إليها. فإن الشهود تدل على أنه ليس كل ظاهرة اجتماعية قسرية، بل توجد ظواهر تلقائية في سائر مجالات الحياة، وأخرى يُجازى عليها الفرد، و غيرها لا يمكن أن يعاقب عليها و إن كان مآل فاعلها العقاب. من ذلك أن المدمن على التدخين لا يعاقب، كما أنه لا يمكن تسليط أي عقاب على من نجح في الانتحار. بل إن الظواهر التي تقابل بالعقاب هي تقابل بذلك في مجتمعات دون غيرها. وهو ما يجعل مفهوم الحدث الاجتماعي عند دوركايم سجين النزعة الوضعية التي أنتجته، و لا تكفي تشيئته لضمان الموضوعية في علم الاجتماع.

تختلف نظرة علم العمران البشري إلى المجتمع عن نظرة دوركايم له. فلم يحاول ابن خلدون أن يفرض تصورًا للمجتمع ليجعل منه وحدة هي في الأصل وحدة وهمية. إذ لم يكن ابن خلدون يحاول مواجهة نزعة فلسفية فردانية لم توجد في عصره. لذلك يجدر أن نرى في وصف ابن خلدون للمجتمع نزعة بنيوية جدلية (رغم ما في هذه العبارة السابقة لأوانها من تناقض). إذ نراه يقتفي أثر التحولات الاجتماعية من العمران البدوي و ما يعرض فيه من الظواهر إلى المجتمع الحضري و ما ينشأ فيه من الأحداث متّبعا في ذلك صيرورة المحرك الأول لكل التغيرات الاجتماعية أي العصبية. وإذا كان ابن خلدون لا يهتم بمقاصد الأفراد وبغاياتهم وأهدافهم إلا أنه لم يهمل النظر في "معنى "ظهور العصبية و في الغايات الاجتماعية التي تجري إليها؛ فكان علم العمران البشري عنده وصفيا تفسيريا و إن لم يكن إحصائيا و تكميميا كما يحاول دوركايم أن يجعل علم الاجتماع الوضعي.

III ـ المرفولوجيا الاجتماعية

أما فيما يتعلق ببنية المجتمع فقد سبق لابن خلدون أن قدّم وصفا لهذه البنية في تركيبتها ذات الطابع الهرمي، بالضبط كما فعل دوركايم في مرفولوجيا المجتمع، مع ما في ذلك من الاختلافات بين نظريتي هذين المفكرين. يميّز علم الاجتماع الوضعي أنواع المجتمعات Espèces de société، ويسمّي دوركايم فرع علم الاجتماع الذي يعتني بهذه المسألة "المرفولوجيا الاجتماعية" Morphologie sociale (29)، فيتمكن من تجاوز نزعة الفلاسفة التي تعتقد أن الإنسانية تكوّن محيطا اجتماعيا واحدا لا يطرأ عليه أي تغيير، من مجتمع إلى آخر، ونزعة المؤرخين التي ترى أن الإنسانية تتوزّع إلى عدد لا يُحصى من المجتمعات المتباينة.

يميّز علم مرفولوجيا المجتمع بين الوحدة والكثرة، بين الهويّة و الاختلاف، بين أنواع مجتمعات يعتمد في تمييزها على قاعدة المجتمع البسيط. بحيث يمكن لعالم الاجتماع أن يصنف المجتمعات عندما يتعرّف على أبسط نوع بين المجتمعات و لا يهمّ أن يكون هذا النوع قد وجد تاريخيا أم هل أنه مجرّد فرضية عمل علمية، لأنه سيستعمل مفهوما يقوم عليه تصنيف المجتمعات Classification des sociétés (30) و المجتمع البسيط هو مجتمع لا ينطوي على مجتمع أبسط منه في داخله، وهو القطيع أو العشيرة La Horde أو البطن البدائي Le Clan (31). ومنه تتكوّن كل أنواع المجتمعات. و يذكر دوركايم على سبيل المثال ثلاثة أنواع من المجتمعات التي تتكون بالترقي الهرمي من المجتمعات البسيطة أو البطون وهي:

1 - المجتمع المتعدد الأجزاء البسيطة:

Societe polysegmentaires simples

2 - المجتمع المتعدد الأجزاء بسيط التركيب

société polysegmentaires simplement composée

3 - المجتمع المتعدد الأجزاء مزدوج التركيب

société polysegmentaires doublement composée

أما القاعدة المعتمدة في هذا الترتيب فهي: "أن يُبدأ بترتيب المجتمعات وفق درجة التركيب التي تبدو عليه، و يأخذ المجتمع البسيط أو المتكوّن من جزء فريد كأس. ثم يُميز داخل هذه الشرائح أنواعا مختلفة حسب ما يتحقق من تآلف تام للأجزاء الأوليّة" (32) يبقى دوركايم مهووسا بفكرة التآلف أو الوحدة داخل المجتمع. لذلك يقدمها في قاعدة تصنيف المجتمعات لديه على أنها المعيار الأسمى في ذلك التصنيف.

أما ابن خلدون فهو ينظر إلى المجتمع في حركيته الدائمة التي لا تنقطع، ذلك كما لو كان علم العمران البشري الخلدوني جدليا و حركيا Dynamique بالنظر إلى علم الاجتماع الوضعي الذي يبدو ثابتا و قارا أو استاتيكيا في المعنى الذي يعطيه أقوست كونت لهذا المفهوم. و لا ينزلق ابن خلدون فيما يقع فيه دوركايم من إسقاط لمفاهيم علم البيولوجيا في مجال الاجتماع، إذ يستند في تحديد مفهوم "النوع الاجتماعي "على مفهوم النوع في البيولوجيا مع التفريق بين المجالين لاعتبار خصوصيات كليهما. بل إنه يجعل عمر المجتمع "الكتلة "في جيل حتى يتجنب كل التحولات التاريخية التي تفسد في تقديره حدود "النوع "الاجتماعي. لذلك أكد قائلا: "توجد أنواع اجتماعية لنفس السبب الذي توجد بفعله أنواع في البيولوجيا (33)". و يجعل ذلك من علم الاجتماع الوضعي علمَ الظواهر الاجتماعية الثابتة أو المثبّتة من قبل عالم الاجتماع و منهجه، في مقابل علم العمران البشري الذي لا يتخلى عن التطور الذي يسكن الحدث الاجتماعي و لو لجيل.

أما ابن خلدون فهو يحدد كل نوع من أنواع المجتمعات بالنظر إلى ما يتوفر فيه من صنائع، وأعمال، و أسلوب كسب و معاش أي على ظواهر اجتماعية صرفة. يتفق في نهاية الأمر علم العمران البشري مع علم الاجتماع الوضعي في تقدير أن للمجتمعات أعمارا رغم ما يختلفان فيه في مقدار ذلك العمر بالسنين. ففيما يحدد دوركايم عمر المجتمع بجيل واحد (34)، يقدر ابن خلدون عمر الدولة، أي عمر المجتمع المدني الذي تنظمه، بثلاثة أجيال تقابل ثلاث مراحل من الحياة الاجتماعية:

- * جيل / مرحلة الصراع من أجل تأسيس الدولة. و يبدأ ذلك في إطار المجتمع البدوي.

-**جيل / مرحلة بسط نفوذ الدولة وبناء المجتمع الحضري.

- ***جيل / مرحلة الترف.

و رغم أن ابن خلدون يشبّه حياة الدولة بحياة الشخص الإنساني، إلا أن ذلك لا يعني أنه يسقط مقولات البيولوجيا على المجتمع. بل إن المراحل التي يتحدث عنها ابن خلدون تقابل أطوار الدولة الخمسة وأحوالها. وهي:

1 - طور الظفر بالبغية و غلب المدافع والممانع.

2 - طور الاستبداد و الانفراد بالملك.

3 - طور الفراغ و الدعة لتحصيل ثمرات الملك.

4 - طور القنوع و المسالمة.

5 - طور الإسراف و التبذير(35).

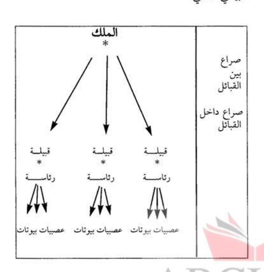
ورد عند ابن خلدون إذن تصنيف هرمي للمجتمعات ينطلق من البيت، فالأسرة، فالعشيرة، فالقبيلة، التي تصارع القبائل الأخرى طلبا للملك الذي تتأسس معه الدولة. كتب عبد الرحمان ابن خلدون:

"ثمّ إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة و عصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها و تستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، و إلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع (. . .) ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن

كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالا و أنظارا، ولكل واحد منها التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المتفرقة في العالم. وإن غلبتها و استتبعتها التحمت بها أيضا، وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها، و طلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى و أبعد. وهكذا دائما حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها و لم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها و انتزعت الأمر من يدها، و صار الملك أجمع لها. و إن انتهت لقوتها و لم يقارن ذلك هرم الدولة و إنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها. و ذلك ملك آخر دون الملك المستبد. وهو كما وقع في دولة بني العباس، و لصنهاجة و زناتة مع كتامة، و لبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية و العباسية. فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية و أنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك" (36)

لا تدور ديناميكية الحياة الاجتماعية بين الأفراد وإنما تدور بين كتل اجتماعية تُدعى العصبيات. وهي توجد في كل المجتمعات القبلية من طور الأسرة إلى الدولة. و تتمثل هذه الحركية في فعل "الصراع" الذي يقوم بين تلك العصبيات و يتجلى في شكل هرمي.

يبدأ هذا الصراع من البيوتات و يفرز غلبة عصبية على بقية العصبيات تفضي بها إلى الرياسة. لكن الصراع يتواصل بين العصبيات الغالبة و يجري في فضاء خارج عن القبيلة الواحدة. وهو ما يعطينا الرسم البياني التالي:



IV. علم العمران البشري وعلم الاجتماع الوضعي:

أ- في الأفكار العامة - Prénotions -

لقد حكم طه حسين على علم العمران البشري الخلدوني بكونه مجرد فلسفة في الاجتماع انطلاقا من نص لابن خلدون تأوّل منه أن مفاهيم علم العمران البشري بقيت في مستوى الأفكار العامة، و ذلك بعد أن أسقط عليه مفهوم الأفكار العامة التي يسميها دوركايم Prénotions، نقل طه حسين في الصفحتين 33 و 34من رسالته عن ابن خلدون النص التالي:

نص طه حسين :	النص الأصلي لابن خلدون:
L'historien doit nous donner des notions générales sur chaque pays, sur chaque peuple et sur chaque siecle s'il veut appuyer sur une base solide les matières dont il traite et rendre intelligibles les renseignements qu'il va fournir (37). نقل طه حسين بعبارة notionsgénérales عبارة "الأحوال العامة "الواردة في قول ابن خلدون الأصلي التالي:	" ولنذكر هنا فائدة نختم كلامنا في هذا الفصل بها، وهي أن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق و الأجيال والاعصار فهو أسّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبيّن به أخباره (38)"

واضح أن ما يقصده ابن خلدون بالأحوال العامة هو ذكر ما يحدث في الأمم و الدول من وقائع. لكن طه حسين ربط هذا النص لابن خلدون بنص آخر مقتطع من المقدمة نقله كما يلي:

نص طه حسين	النص الأصلي لابن خلدون
"Tel est le but que nous nous sommes proposé d'atteindre dans le premier livre de notre ouvrage. C'est une science qui generis, car elle a d'abord un objet spécial:jeveux dire la civilisation etla société humaine; puis elle traite de plusieurs questions qui serventà expliquer successivement les faits qui se rattachent a l'essence même de la société " و حكم طه حسين بعد ذلك بأن ابن خلدون استعمل الأفكار العامة التي يسميها إميل دوركايم Les prenotions و لم يتجاوزها. و الحال أن النص الأصلي لابن خلدون يفيد غير ذلك. فقد كتب ابن خلدون:	"و هذا هو غرض الكتاب الأول من تأليفنا. و كأن هذا العلم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري و الاجتماع الإنساني؛ وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض و الأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. و هذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا (40)"

إن تأويل طه حسين لنصوص ابن خلدون يجعل القارئ يتوهّم أن ابن خلدون يقصد أن عبارة "الأحوال العامة "هي وصف لمفاهيم علم العمران البشري التي وضعها صاحب المقدمة، و يسمح في نفس الوقت باعتبار أن ابن خلدون لم يتجاوز في علم العمران البشري مجرد الأفكار العامة فبقي في إطار نظرية فلسفية تفكر في المجتمع دون أن يتخطى ذلك إلى مرحلة تأسيس علم جديد مستقل عن الفلسفة هو علم الاجتماع.

و الحال أن النصين اللذين ذكرهما طه حسين تفصل بينهما في كتاب المقدمة حوالي عشر - 10 - صفحات انتقل خلالها ابن خلدون من فصل "في فضل علم التاريخ. . . " إلى مقدمة الكتاب الأول "في طبيعة العمران في الخليقة ."لكن حكم طه حسين نزل

كالسيف فقد كتب: "لا يمكن لا لتصوره للمجتمع ولا لمنهجه في دراسته أن يساعد ابن خلدون على أن يُشبَّهَ بعلماء الاجتماع المعاصرين. إذ ليس لديه أية فكرة دقيقة عما يميّز المجتمع عن الأفراد. يجب التمييز في أصل علم الاجتماع لواقع اجتماعي، وإلا فلن يكون علم الاجتماع إلا امتدادا للسيكولوجيا (41)." الواضح أن طه حسين لم يحسن تأويل التعارض بين المجتمع والفرد الذي يتحدث عنه دوركايم. فعاب على ابن خلدون خطأ لم يقع فيه. والواقع أننا لا نجد في المقدمة نصا يتحدث عن الفرد بالمعنى الذي نشأ مع الحداثة الفكرية الأوروبية انطلاقا من ديكارت؛ ذلك لأن علم العمران البشري هو علم اجتماع التكتلات و الفئات المتناحرة في المجتمع وليس علم اجتماع ذي نزعة ذريّة تقدم الأفراد عن الكل الاجتماعي.

يحتكم طه حسين في دراسته لابن خلدون إلى دوركايم، الذي يرى أنه حتى يتسنّى لعلم الاجتماع أن يتأسس يجب على عالم الاجتماع أن يتجنب استعمال "المفاهيم العامة "التي يسميها في كتاب "قواعد المنهج الاجتماعي Les prenotions (42)" و يتم في تقدير دوركايم التخلص من ذلك بتطبيق "الشك المنهجي "الديكارتي، فقد مكّنت هذه الطريقة ديكارت من تجاوز "المفاهيم الشائعة "في عصره في مجالات العلم المختلفة و المتداولة بين الخاصة والعامة، و استبدالها بـ "مفاهيم علمية دقيقة ." و قد تم ّذلك حين قرر ديكارت، في عملية تأسيس العلم، أن يضع موضع الريبة و الشك كل الأفكار التي ورثها (43).

يتعين على عالم الاجتماع إذن أن يتخلّى نهائيا عن استعمال هذه المفاهيم التي تكونّت خارج مجال علم الاجتماع استجابة لحاجيات ليست علميّة (44). ويمثل هذا الجانب الطابع "السلبي "لهذه القاعدة إذ يتجلى في "تجنّب "هذه المفاهيم و "تجاوزها" و "عدم توظيفها." أما الطابع الايجابي من منهج علم الاجتماع الوضعي فهو يبدأ، حين ينطلق عالم الاجتماع في تحديد مفاهيم علمه. و قد ورد ذلك تحت قلم دوركايم في العبارات التالية: "يجب أن تكون (أول طريقة) لعالم الاجتماع إذن، تعريف (تحديد) الأشياء التي سيعالجها، حتى يُعرف و يَعرف هو أيضا جيدا بماذا يتعلّق الأمر. إنّه أولّ شرط وهو الأكثر ضرورة لكل برهان و لكل مراجعة؛ فلا يمكن، في الواقع، مراقبة نظرية ما، إلا إذا كان بإمكاننا أن نتعرّف على الأحداث التي يجب عليها أن تدرسها. بالإضافة إلى ذلك، و بما أن موضوع العلم ذاته قد تكونّ بفضل هذه التحديدات الأولية، فسوف يكون شيئا أم لا، بحسب الطريقة التي استُعملت لوضع ذلك التعريف (45)".

لا يمكن لعالم الاجتماع إذن أن يبدأ عمله من لا شيء. و "الشيء "الذي هو الظاهرة الاجتماعية، يتكونّ بفضل "التحديدات "التي تُعطى له(46). لذلك يمكن القول إن علم الاجتماع الوضعي "يبني "الظاهرة الاجتماعية بفضل تعريفها و تحديد صفتها بالأسلوب الاستقرائي.

لقد وضع ابن خلدون من جهته مفاهيم علم العمران البشري فكان أن حدد مفهوم "العصبية " صنف أشكالها التي تتجلى في الرابطة الدموية و في التحالف. كما حدد أشكال الملك التي تجري إليه العصبية، و ربطه بمقدار قوة العصبية حين تصل إلى مستوى المطالبة بمسك سلطان الدولة. فسمى الملك بالاستبداد و ميزه عن الملك بالمظاهرة. لكنه وصف كذلك حالة ثالثة وهي تلك التي تتكافأ فيها قوى العصبيات المتناحرة، فتكتفي بالهيمنة على أهلها ومواليها، و لا تبلغ مطلبها في طلب الملك على رأس الدولة.

و إذا كان هناك ما يلفت الانتباه في ما قدمناه نقلا عن ابن خلدون فهو أن الرجل حين يشرح الظاهرة

الاجتماعية بغيرها من الظواهر الاجتماعية التي تسبقها أو تتزامن معها، لا يُغفل اعتبار موازين القوى التي تدخل في الصراعات الاجتماعية وتفضي إلى نتائج مختلفة في إطار الظاهرة الواحدة. فيكون قد تجاوز بذلك النظرة الاستاتيكية لدوركايم، حتى و إن كان هذا الأخير هو القائل: "العلة المحددة لحدث اجتماعي معين يجب أن يُبحث عنها بين الحوادث الاجتماعية السابقة، و ليس في حالات الوعي الفردية (47)". ذلك لأن دوركايم بقي متمسكا أيما تمسك بدراسة الحدث الاجتماعي كما لو كان شيئا منفصلا عن كل حركية اجتماعية يتكون منها تاريخ المجتمع.

ب - في استقلال علم الاجتماع:

و من أهم المسائل التي تُعتبر في نظر طه حسين مصيرية في تأسيس علم الاجتماع هي مسألة استقلاله كعلم عن سائر العلوم الأخرى. وهي فكرة و ردت كذلك في كتاب إميل دوركايم "قواعد المنهج الاجتماعي ." و لمزيد الدقة نورد النصين معا:

نص طه حسين	نص إميل دوركايم
"لكن حتى يكون علم الاجتماع جديرا باسم العلم يجب أن يكون مستقلا. التاريخ في حاجة إلى علم الاجتماع كما هو في حاجة إلى سائر العلوم الاجتماعية الأخرى، و هذه العلوم في حاجة إلى التاريخ، هذا يقين. لكن يجب ألاّ تختلط (هذه العلوم) و ألاّ تُخضع بعضها ذلك لأنه في هذه الحالة سندخل في حلقة مفرغة. وبالتالي يتعين تمييز موضوع و غاية علم التاريخ و علم الاجتماع. (48)" يردد طه حسين هنا موقف إميل دوركايم الذي عبر عنه في القول التالي:	"ليس علم الاجتماع تابعا لأي علم آخر، إنه هو عينه علم متميز ومستقل (49)".

توجد في هذه الجمل إشارة لموقف ابن خلدون من علم الاجتماع الذي جعله علما خادما للتأريخ. فقد كتب في المقدمة: "و كأنه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة (. . .) لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات؛ و هذا إنما ثمرته في الإخبار فقط كما رأيت؛ و إن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة؛ فلهذا هجروه ." يتحدث ابن خلدون في هذا النص من زاوية نظر المؤرخ الذي اكتشف علما لا يريد أن يختص فيه، بل أراده أداة لعلم آخر جند نفسه لتأسيسه. ذلك فضلا عن كونه وجد في ثقافة مولعة بالتأريخ، و لم تكن لها معرفة بعلم آخر هو العمران البشري. و مع ذلك فقد أعلن ابن شرف عن مسائل علم الاجتماع في ذاتها و في اختصاصها. كما أنه ميّز كذلك كل التمييز علم الاجتماع عن غيره من العلوم. و لم يغفل طه حسين عن ذلك. فقد كتب يصف الكيفية التي يفصل بها ابن خلدون بين التأريخ والاجتماع ما يلي:

نص ابن خلدون	نص طه حسين
"واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثر عليه البحث و أدى إليه الغوص. و ليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية؛ فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه. و لا هو أيضا من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع و بقاؤه. فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه (52)."	Elle a un objet particulier, elles a ses problemes elle a son but. Ibn-Khaldoun cherche a la distinguer de certaines ciences connues auparavant et qui peuvent avoir quelque rapport avec elle: la logique, la rh etorique, la politique "(51). و الملاحظ أن طه حسين قد أخطأ في إحصاء العلوم التي يميز ابن خلدون بينها و بين علم الاجتماع. فابن خلدون لم يميز بين علم الاجتماع و ثلاثة علوم هي المنطق و الخطابة و السياسة. بل ميز بين العلم الذي اكتشفه و علم الخطابة (الذي هو أحد العلوم المنطقية) وعلم السياسة. وهو بيّن في نص المقدمة الذي نقدمه:

كما ميز ابن خلدون من قبل علم التاريخ فاعتبره "خبرا عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم . . . "فيكون قد فصل بين الظاهرة الاجتماعية و بين "الإخبار "عنها و عما يحدث في المجتمعات من وقائع.

ج - في البرهان و التفسير والتأول:

إن علم الاجتماع الذي يتحدث عنه كتاب "قواعد المنهج الاجتماعي "هو علم برهاني؛ لكن البراهين الأساسية التي يستعملها ليست مجرد براهين عقليّة لا مساس لها بالواقع المعيش. إنها على العكس من ذلك براهين تجريدية مباشرة أو غير مباشرة. و في الحالة الثانية تُسَمَّى منهجية بناء البرهان منهجية المقارنة : methode comparative (53)، إذ يعمد عالم الاجتماع فيما يتعلق بالظواهر التي لا يتسنى له أن يختبرها تجريبيا و بصورة مباشرة، يعمد إلى مقارنتها ببعضها البعض على الصورة التي تجري بها تلقائيا في الواقع الاجتماعي.

صفوة القول هي أن يبقى منهج علم الاجتماع مستقلا عن كل اتجاه فلسفي. كذلك يجب على علم الاجتماع ألا يحفل بنظريات الاتجاهات الميتافيزيقية وفرضياتها. كما أنه لا يهتمّ بتأكيد الحتمية أو بتفنيدها للدفاع عن مبدإ الحرية، بل "إن كل ما يطلبه هو أن يُعتَرَفَ له بأن مبدأ السببيّة ينطبق على الظواهر الاجتماعية (54)". بهذا الأسلوب يُبقي علم الاجتماع على أهمّ مبدإ علمي يُعتَمد في تفسير الظواهر في سائر علوم الطبيعة وهو "السببية"، بدون أن يقع في متاهات القول بالحتمية الاجتماعية أو بمبدإ الحرية الذي يجعل الذات في حلّ من كلّ القيود الاجتماعية بما أنها تكون وفق هذا المبدإ متحرّرة جوهريا من كل قيد. هكذا يمكن لهذا العلم، في تقدير دوركايم، أن يتجنب الوقوع في نزعات فكرية فردانية أو شيوعيّة أو اشتراكية (55). إذ يتعيّن على عالم الاجتماع ألاّ ينطلق من هذه الاتجاهات الإيديولوجية، بل عليه أن ينتهي في آخر أبحاثه فيلتقي بها و يعالجها كأشياء، أي كظواهر اجتماعية لا غير. فيتميّز موقف العالم تجاه هذه التيارات عن موقف الإنسان العادي الذي يتبنى آراء هذا التيار أو ذاك من موقع المصلحة أو النفع. و في هذا الباب فقد اعتمد دوركايم هذا الأسلوب في معالجة

الاشتراكية، التي قال فيها إنها "حدث اجتماعي "يجب النظر إليه كـ "شيء، كواقع (56)" لا غير.

يلقى هذا المطلب الذي يرغب في تحقيقه علم الاجتماع الوضعي نقد النظريات المعاصرة في الاجتماع، بل و في سائر العلوم الإنسانية. فقد تجاوزت المدرسة الألمانية في هذا الشأن النزعة الوضعية الفرنسية بالاعتماد على التأويلية أو الهرمنوطيقا. و قد أكد وليام دلتاي على وجه الخصوص، ثم من بعده ماكس فيبر، أن الحدث الاجتماعي أو التاريخي لا يمكن اختزاله في مجرد "حدث لأ شيء ."لأن النزعة التشيئيّة سوف تهمل المقاصد البشرية و القصديات الإنسانية التي يعبر عليها، و التي ينتج عنها بما أنه الجانب العملي لها، أو الممارسة التي تنجم عن تلك المقاصد، التي لا يمكن بأية حال تكميمها بصورة تامة. بل يتعين النظر إليها على أنها فعل مقصود تعمّد الناس فعله أو نتج عن صراعات بين من كان يريد تحقيقه و من كان يناهض ذلك.

و لم يخرج علم العمران البشري عن مدار هذه الغايات. فقد كان أحد مطالبه تفسير الظواهر و الوقائع بعللها وفق ما يقتضيه مبدأ الحتمية العلمي. لكنه لم يغفل تأويل غايات الأفعال الإنسانية و استقرائها من مجرى صراع العصبيات مثلا. و إذا لم يكن ابن خلدون مهموما بالنزعة الفردانية التي تشوش الحدث الاجتماعي، كما كان دوركايم، فذلك لأنه لم يوجد في زمان طغت فيه تلك النزعة كما طغت في أوروبا في عهد إميل دوركايم.

يتميز علم العمران البشري الخلدوني بدراسته لظواهر اجتماعية في إطار حركيتها التاريخية، لذلك يمكن أن نطلق عليه تسمية "علم عمران تاريخي Sociologie historique "، يحاول القبض على الظاهرة الاجتماعية في صيرورتها التاريخية كما نجد ذلك في الواقع. و قد اتبعت المادية الجدلية نفس المنهاج مع ماركس الشيء الذي جعلها تكون في نفس الوقت مادية تاريخية. و قد لاحظ ذلك كل من إيف لاكوست في كتابه حول ابن خلدون، و محمد الطالبي فيما ذهب إليه من اعتبار مفهوم "العصبية "عند ابن خلدون يكافئ مفهوم "الطبقة "و له في نصوص ابن خلدون ما يستند إليه. فقد كتب ابن خلدون:

"ثم إن الجاه موزع في الناس و مترتب فيهم طبقة بعد طبقة: ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، و في السفل إلى من لا يملك ضرا ولا نفعا بين أبناء جنسه، و بين ذلك طبقات متعددة (..) ثم إن كل طبقة من طباق أهل العمران من مدينة أو إقليم لها قدرة على من دونها من الطباق، وكل واحد من الطبقة السفلي يستمد بذي الجاه من أهل الطبقة التي فوق؛ و يزداد كسبه تصرفا في من تحت يده على قدر ما يستفيد منه. و الجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، و يتسع و يضيق بحسب الطبقة و الطور الذي فيه صاحبه. فإن كان الجاه متسعا كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقا قليلا فمثله. "(57).

ارتبط في هذا النص مفهوم الطبقة بالجاه و بالكسب أي بالسلطة الاقتصادية و بالسلطة السياسية كما هو الشأن عند كارل ماركس، و الحال أن المقارنة بين المادية التاريخية و العمران البشري لا تسمح بالخلط بينهما. فقد تميزت كل نظرية بما أنشأته من مفاهيم وبما درسته من أوضاع اجتماعية ووقائع تاريخية ملتصقة بالحقب التي اعتنت بها، ذلك رغم التشابه الكبير الموجود بين المدرستين الماركسية والخلدونية. فقد نجح ابن خلدون في وصف الاجتماع القبلي في حين نجح ماركس في وصف آليات المجتمع الرأسمالي.

خاتمة:

صفوة القول، في الختام، هي أن علم العمران البشري يكافئ في حدوده التاريخية علم الاجتماع

الوضعي، أو المادية التاريخية أو غيرها من النظريات الحديثة و ذلك إذا نظرنا لكلٍ واحدة من هذه النظريات في وضعيتها التاريخية و في حدودها الإبستيمولوجية.
و على أية حال فإن الحكم على ابن خلدون أو له بالاحتكام إلى مدرسة اجتماعية وضعية لم تسلم هي ذاتها من الوقوع في الأخطاء المنهجية كما بيناً و كما بيّن الكثيرون من قبلنا، هو إسقاط منهجي فاقد لكل مقومات الموضوعية العلمية لأن العلم لا يستطيع أن يُفلت من تاريخه مهما حاول؛ ذلك فضلا عن وجود فارق كبير بين ممارسة بحث اجتماعي و النظر في المنهج. لأن النظر في المنهج سوف يكوّن، أحببنا أم كرهنا، "فلسفة المنهج"؛ و بالتالي لن يُفلت أي علم ابتعد عن موضوعه الأصلي و اتخذ ذاته موضوعا للتفكير من أن يصير ضربا من التفلسف. بحيث لا يمكن التذرع بالاختصاص و بالتخلي عن الفلسفة لدحض كل ما أتى به ابن خلدون. فقد انطلق منهج الاجتماع الوضعي، و ذلك باعتراف إميل دوركايم، من تطبيق منهج الشك الديكارتي للتخلص ما الموروث المعرفي السابق عن نشأة العلم. فيما نقد ابن خلدون الفلسفة لكنه أكد أن علم التاريخ جدير بأن يُعدّ من علوم الحكمة و خليق. و الواقع أن العالم لا يمكن، باسم موضوعية مطلقة وهميّة، أن يتخلص من وضعيته الاجتماعية - التاريخية؛ فهو في التاريخ منزّل في وضعية مخصوصة لا يمكن أن يتجاوزها. لذلك ليست الموضوعية الحقيقية إلا إدراج وضع العالم في بحثه و الاعتبار منه و ليس إنكاره حتى تكون ثمرة علمه أدقّ وأنجع.



الهوامش والإحالات

(1) - Taha Hussein La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun Paris ; A. PEDONE editeur ; 1918. .

(2) عبد الواحد وافي تصدير مقدمة ابن خلدون. دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة؛ ج، ا. ص، 192.

(3) محمد عابد الجابري "فكر ابن خلدون، العصبية و الدولة ."مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الخامسة. بيروت، 1992. ص، 300.

(4) ابن خلدون "المقدمة ."تحقيق وافي. ج، III. ص، 1131.

(5) أبو حامد الغزالي "مقاصد الفلاسفة ."ص، 122 لأ 123. نقله محمد عابد الجابري "فكر ابن خلدون". ص، 300.

(6) عبد الرحمان بن خلدون؛ "المقدمة ."نشر دار الكتاب اللبناني. ص، .57دار الجيل. ص، 38.

(7) عبد الرحمان بن خلدون؛ "المقدمة ."نشر دار الكتاب اللبناني. ص، 62 .64 —دار الجيل. ص، 42 — 43.

(8)—عبد الرحمان بن خلدون؛ "المقدمة ."تحقيق و تقديم و تعليق د. عبد الواحد وافي .دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة. ج، ا. ص، 335. دار الكتاب اللبناني. ص، 67. دار الجيل. ص، 45.

(9) عبد الرحمان بن خلدون؛ "المقدمة ."تحقيق و تقديم و تعليق د. عبد الواحد وافي .دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة. ج، ا. ص، 335. دار الكتاب اللبناني. ص، 67. دار الجيل. ص، 45.

(10) عبد الرحمان بن خلدون؛ "المقدمة ."تحقيق و تقديم و تعليق د. عبد الواحد وافي .دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة. ج، ا. ص، 331. دار الكتاب اللبناني. ص، 62. دار الجيل. ص، 41.

(11) عبد الرحمان بن خلدون؛ "المقدمة ."تحقيق و تقديم و تعليق د. عبد الواحد وافي .دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة. ج، ا. ص، 331. دار الكتاب اللبناني. ص، 62. دار الجيل. ص، 42.

(12) عبد الرحمان بن خلدون؛ "المقدمة ."تحقيق و تقديم و تعليق د. عبد الواحد وافي .دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة. ج، ا. ص، 332. دار الكتاب اللبناني. ص، 64. دار الجيل. ص، 42 — 43.

(13) عبد الرحمان بن خلدون؛ "المقدمة ."تحقيق و تقديم و تعليق د. عبد الواحد وافي .دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة. ج، ا. ص، 335. دار الكتاب اللبناني. ص، 66 — 67. دار الجيل. ص، 44 — 45.

(14) عبد الرحمان بن خلدون؛ "المقدمة ."تحقيق و تقديم و تعليق د. عبد الواحد وافي .دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة. ج، ا. ص، 336. دار الكتاب اللبناني. ص، 68. دار الجيل. ص، 45.

(15) ابن منظور "لسان العرب"؛ مادة: "ظهر ."الجزء الثامن. ص، 276 لأ .277دار إحياء التراث العربي. 1988.

(16) عبد القاهر الجرجاني "التعريفات ."دار الكتب العلمية. الطبعة الثالثة، بيروت 1988. ص، 82.

(17) جميل صليبا "المعجم الفلسفي "ج اا، ص 433.

(18) جميل صليبا "المعجم الفلسفي "ج اا، ص 433.

(19) عبد القاهر الجرجاني "التعريفات ."دار الكتب العلمية. الطبعة الثالثة، بيروت 1988. ص، 81.

(20) كتب إميل دوركايم:

- “Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d’exercer sur l’individu une contrainte extérieure; ou bien encore, qui est générale dans l’étendue d’une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles”. Emile Durkheim “Les règles de la méthode sociologique”. Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. I. P, 14.

(21) يضيف إميل دوركايم:

- "Cependant les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. II. P, 27.

(22) يضيف إميل دوركايم:

- "Est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. 2. P, 27.

(23) - Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. II. P, 28.

(24) - "En second lieu, écrit Durkheim, notre méthode est objective. Elle est dominée toute entière par cette idée que les faits sociaux sont des choses et doivent être traités comme telles". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. CLS. P, 141.

(25) - "Nous avons montré comment le sociologue devait écarter les notions anticipées qu'il avait des faits pour se mettre en face des faits eux-mêmes; comment il devait les atteindre par leurs caractères les plus objectifs". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. CLS. P, 142.

(26) - "Mais si nous considérons les faits sociaux comme des choses, c'est comme des choses sociales. C'est le troisième trait caractéristique de notre méthode d'être exclusivement sociologique". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. CLS. P, 142.

(27) - "Au contraire, les faits sociaux ont bien plus naturellement et plus immédiatement tous les caractères de la chose. Le droit existe dans les codes; les mouvements de la vie quotidienne dans les chiffres de la statistique, dans les monuments de l'histoire, les modes dans les costumes, les goûts dans les œuvres d'art". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. II. P, 30.

(28) - "La sociologie n'est l'annexe d'aucune autre science; elle est elle-même une science distincte et autonome, et le sentiment de ce qu'a de spécial la réalité sociale est même tellement nécessaire au sociologue que, seule, une culture spécialement sociologique peut le préparer à l'intelligence des faits sociaux". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Conclusion. P, 143.

(29) - "On pourrait appeler Morphologie sociale la partie de la sociologie qui a pour tâche de constituer et de classer les types sociaux". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. IV. P, 81.

(30) - "On conçoit qu'il ne puisse pas y avoir de société plus simple; c'est le protoplasme du règne social et, par conséquent, la base naturelle de toute classification". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. IV. PP, 82 - 83.

(31) - "Une fois posée cette notion de la horde ou société à segment unique _ qu'elle soit conçue comme une réalité historique ou comme un postulat de la science _ on a le point d'appui nécessaire pour construire l'échelle complète des types sociaux". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. IV. P, 83.

(32) - "On commence par classer les sociétés d'après le degré de composition qu'elles présentent, en prenant pour base la société parfaitement simple ou à segment unique; à l'intérieur de ces classes, on distinguera des variétés différentes suivant qu'il se produit ou non une coalescence complète des segments initiaux". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. IV. P, 86.

(33) - "Il y a donc des espèces sociales pour la même raison qui fait qu'il y a des espèces en biologie". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. IV. P, 87.

(34) - "Il y a donc des espèces sociales pour la même raison qui fait qu'il y a des espèces en biologie (i) dans le règne social, cette cause interne leur fait défaut. Ils ne peuvent être renforcés par la génération parce qu'ils ne durent qu'une génération". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. IV. P, 87.

(35) عبد الرحمان بن خلدون"المقدمة" تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد الواحد وافي . دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة ج،III،ص 553ـ 556، دار الكتاب اللبناني ص310ـ 313 دار الجيل ص، 194ـ 195.

(36) عبد الرحمان بن خلدون"المقدمة" تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد الواحد وافي . دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة ج،III،ص 499ـ500، دار الكتاب اللبناني ص 245ـ246 دار الجيل ص، 154.

(37) - Taha Hussein «La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun» . Paris ; A. PEDONE éditeur ; 1918. PP, 33 - 34.

(38) عبد الرحمان بن خلدون"المقدمة" تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد الواحد وافي . دار نهضة مصر، الطبعة الثالثة ج،III،ص 1026، دار الكتاب اللبناني ص 52 دار الجيل ص، 483.

(39) - Taha Hussein «La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun». Paris ; A. PEDONE éditeur ; 1918. P, 34.

(40) عبد الرحمان بن خلدون"المقدمة" نشر دار الكتاب اللبناني. ص، 62 دار الجيل. ص، 42.

(41) - "Ni sa conception de la société, ni sa méthode pour l'étudier ne peuvent vraiment assimiler Ibn-Khaldoun aux sociologues modernes. Il n'a même pas une notion nette de ce qui distingue la société des individus. Or, à la base de la sociologie, il faut distinguer une réalité sociale. Autrement la sociologie ne serait qu'une sorte de génération de la psychologie (ì) Or, pour mériter le nom de science, la sociologie doit être indépendante". Taha Hussein ,La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun . Paris ; A. PEDONE éditeur ; 1918. PP, 77 _ 78.

(42) كتب إميل دوركايم :

"Il faut écarter systématiquement toutes les prénotions". Emile Durkheïm "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. II. P, 31.

(43) - Emile Durkheïm "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. II. P, 31.

(44) - Durkheim dit exactement: "Il faut donc que le sociologue, soit au moment où il détermine l'objet de ses recherche, soit dans le cours de ses démonstrations, s'interdise résolument l'emploi de ces concepts qui se sont formés en dehors de la science et pour des besoins qui n'ont rien de scientifique. Il faut qu'il s'affranchisse de ces fausses évidences qui dominent l'esprit du vulgaire, qu'il secoue, une fois pour toute, le joug de ces catégories empiriques qu' une longue accoutumance finit souvent par rendre typiques. Tout au moins, si, parfois, la nécessité l'oblige à y recourir, qu'il le fasse en ayant conscience de leur peu de valeur, afin de ne pas les appeler à jouer dans la doctrine un rôle dont elles ne sont pas dignes". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. II. P, 32.

(45) - "La première démarche du sociologue doit donc être de définir les choses dont il traite, afin que l'on sache et qu'il sache bien de quoi il est question. C'est la première et la plus indispensable condition de toute preuve et de toute vérification; une théorie, en effet, ne peut être contrôlée que si l'on sait reconnaître les faits dont elle doit rendre compte. De plus, puisque c'est par cette définition initiale qu'est constituée l'objet même de la science, celle-ci sera une chose ou non, suivant la manière dont cette définition sera faite". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. II. P, 34.

(46) - Durkheim ajoute: "Ne jamais prendre pour objet de recherche qu'un groupe de phénomènes préalablement définis par certains caractères extérieurs qui leur sont communs et comprendre dans la même recherche tous ceux qui répondent à cette définition". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. II. P, 35.

(47) - "Nous arrivons donc à la règle suivante: la cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents, et non parmi les états de la conscience individuelles". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. V. P, 109.

(48) - "Or, pour mériter le nom de science la sociologie doit être indépendante. L'historien a besoin de la sociologie comme des autres sciences sociales, et ces sciences ont besoin de l'histoire, c'est certain. Mais elles ne doivent point se confondre ni se subordonner. Car dans ce cas, on tournerait dans un cercle vicieux. C'est pourquoi il importe de distinguer l'objet et le but de l'histoire et de la sociologie". Taha Hussein «La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun». Paris ; A. PEDONE éditeur ; 1918. P, 78.

(49) - "La sociologie n'est donc l'annexe d'aucune autre science; elle est elle-même une science distincte et autonome". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Conclusion; p, 143.

(50) عبد الرحمان بن خلدون "المقدمة" نشر دار الكتاب اللبناني ص 63 دار الجيل ص 42.

(51) - Taha Hussein «La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun». Paris ; A. PEDONE éditeur ; 1918. P, 59.

(52) عبد الرحمان بن خلدون "المقدمة" نشر دار الكتاب اللبناني ص 62 . 63 دار الجيل ص 42.

(53) - "Nous n'avons qu'un moyen de comparer les cas où ils sont simultanément présents ou absents et de chercher si les variations qu'ils présentent dans ces différentes combinaisons de circonstances témoignent que l'un dépend de l'autre. Quand ils peuvent être artificiellement produits au gré de l'observateur, la méthode est l'expérimentation proprement dite. Quand, au contraire, la production des faits n'est pas à notre disposition et que nous ne pouvons que les rapprocher tels qu'ils se sont spontanément produits, la méthode que l'on emploie est celle de l'expérimentation indirecte ou méthode comparative". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. Chap. VI. P, 124.

(54) - "En résumé, les caractères de cette méthode sont les suivants:
D'abord, elle est indépendante de toute philosophie (ì) La sociologie n'a pas à prendre de parti entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiciens. Elle n'a pas plus à affirmer la liberté que le déterminisme. Tout ce qu'elle demande qu'on lui accorde, c'est que le principe de causalité s'applique aux phénomènes sociauxì". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. CLS. P, 139.

(55) - "Vis-à-vis des doctrines pratiques, notre méthode permet et commande la même indépendance. La sociologie ainsi entendue ne sera ni individualiste,

ni communiste, ni socialiste, au sens qu'on donne vulgairement à ces mots. Par principe, elle ignore ces théories auxquelles elle ne saurait reconnaître de valeur scientifique, puisqu'elles tendent directement, non à exprimer les faits, mais à les réformer. Du moins, si elle s'y intéresse, c'est dans la mesure où elle y voit des faits sociaux qui peuvent l'aider à comprendre la réalité sociale en manifestant les besoins qui travaillent la société. Ce n'est pas, toutefois, qu'elle doivent se désintéresser des questions pratiques. On a pu voir, au contraire, que notre préoccupation constante était de l'orienter de manière à ce qu'elle puisse aboutir pratiquement". Emile Durkheim "Les règles de la méthode sociologique". Paris. P. U. F. coll. Quadrige. 20e édition; 1981. CLS. PP, 140 - 141.

(56) - Durkheim "Le socialisme"; cité par Armand Cuvillier. Article: "historique. D'Auguste Comte à Marshall McLuhan", in "La sociologie". Tome 2. Les dictionnaires Marabout Université, savoir moderne. Coll. U. Paris, éd. Gérard & C_; 1972. Cuvillier écrit: "En 1895, Durkheim publie les Règles de la méthode sociologique et pose les règles relatives à la l'observation des faits sociaux, à la distinction du normal et du pathologique, à la constitution des types sociaux, à l'explication sociologique, à l'administration de la preuve. Il y formule aussi ce principe qui a été souvent mal compris que "les faits sociaux doivent être traités comme des choses". Dans la deuxième édition (1901), il explique: "Est chose tout objet de connaissance qui n'est pas naturellement compénétrable à l'intelligence", qui doit donc être étudié "par voie d'observation et d'expérimentation". Autrement dit, ce principe signifie simplement que la sociologie doit prendre à l'égard des faits qu'elle étudie la même attitude d'objectivité que les autres sciences; c'est d'ailleurs le même principe que Durkheim avait appliqué en 1895 dans son cours sur le socialisme, (publié en 1928 par Marcel Mauss). Le socialisme, dit-il, est "un fait social", nous allons donc l'envisager "comme une chose, comme une réalité", et il le définit comme la doctrine "qui réclame le rattachement de toutes les fonctions économiques, ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société". ". P, 260.

(57) عبد الرحمان لن خلدون المقدمة " تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد الواحد وافي دار نهضة مصر الطبعة الثالثة. ج II. ص 921-922 دار الكتاب اللبناني ص 695-696 دار الجيل ص 432-433 كتب الأستاذ محمد الطالبي في المسألة:

- "En somme, le omràn badawi est la civilisation d'une "classe" sociale _rurale pastorale- relativement déshéritée sur le plan matériel, mais, en contrepartie, bien pourvue de solides valeurs morales et guerrières, "classe" qui, consciente de sa spécificité et de la bouillonnante asabiyà qui l'exprime, est en permanence en conflit, latent ou déclaré selon les circonstances, avec une autre "classe", celle symbolosiée par le omràn hadari vers lequel elle tend à accéder, soit en s'y insérant, soit en l'emportant de l'extérieur pour le remodeler à sa manière". Mohamed Talbi "Ibn Hhaldun et l'histoire". Tunis; M.T.E. p.72.

السياسة والتمدّن

أرسطو وابن خلدون

محمد المزوغي *

الغرضُ العلمي من المقدّمة هو النّظر في« الاجتماع البشري الذي هو العمران(1) « وتَمْييز » ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقُتضى طبعه وما يكون عارضا لا يُعتَدّ به وما لا يُمكن أن يَعرِض له «(2). هذه الشروط، ضرورية لاستخراج ما يدعوه ابن خلدون » قانونا في تمييز الحقّ من الباطل في الأخبار، والصدّق من الكذب بوجه برهانيّ لا مَدخل للشكّ فيه».

ثمّ إنّ هذا العلم لم يسبق إليه أيّ أحد من الحكماء، فعلا، يقول ابن خلدون بأن هذا العلم» هو علم مستقلّ بنفسه«، ذلك لأنّ موضوعه هو »العمران البشري والإجتماع الإنساني وذو مسائل هي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى «(3). إنه علم جديد بجميع المواصفات، فالغرض من هذا الكلام »مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة «(4). بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا العلم ليس له موقع في سلّم العلوم الأرسطية: ليس هو بالخطابة التي تعنى بالآراء المقنعة في استمالة الجمهور، ولا هو من السياسة المدنية، كما هي الحال عند أرسطو والمدرسة المشائية العربية، لأن هذه الأخيرة موضوعها » تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحفظ الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه «(5). لكن ابن خلدون يصرّ على مخالفة موضوع هذا العلم لأيّ من هذين الفنين، » الذين ربما يشبهانه«. على كلّ حال، لا يخفي الرجل فخره واعتزازه باكتشافه الفذّ واصفا إيّاه بأنه » علم مستنبط النشأة ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة «(6). يقول ابن خلدون بأن هذا العلم » أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو «(7).

إنه أمر يدعو للتعجب حقا، هذه الجرأة في التملّص من النسق المشائي وبالأخصّ من رئيسها أرسطو؛ فابن خلدون يعترف بأن في علمه هذا لا يدين بشيء للمعلّم الأول، لا بل إنّ كلامه لا يخلو من نقد للفلسفة ككلّ ولمشروعية مناهجها وأدواتها في الكشف عن حقيقة الوجود بأكمله. البرهان العقلي، الجوهر والعرض، القياس، المطابقة، قانون الطبائع، الكلي والجزئي، كلها مصطلحات استعملها ابن خلدون في كتابه الذي بين أيدينا وهي مُستمدّة من التراث الأرسطي، وبالأخصّ من كتب فلاسفة الإسلام. إنها عادة متُمكنة من المفكرين العرب والمسلمين: لا أحد من ناقدي أرسطو من المتكلمين

* أستاذ بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس.

والفقهاء لم يستغلّ مصطلحات أرسطو العلمية أو بعض مفاهيمه في المنطق والطبيعيات والإلهيات، الكلّ استخدموا الأدوات النظرية الأرسطية ووظفوها في انتاجاتهم العلمية.

ولكن أشدّ ما عارضوا في فلسفة أرسطو هو الزعم بأن العقل البشري بمفرده قادر على استكناه الوجود بأكمله من أدنى عناصره المكونّة إلى أعلاها مرتبة. وبأن الغاية المثلى للإنسان هي الفحص عن الموجودات ومعرفة قوانين الكون. وإن أخذ مبدئياً بهذه الفرضيات فإنه لن يبق للوحي من مجال يُذكر.

الحضارة الإسلامية كمثيلتها في العالم الغربي المسيحي مبنية على الوحي وعلى الكتاب المقدّس. وفكرة الوحي فقط بما تحمله من عناية إلهية وتدخّل مباشر في مجرى التاريخ هي من الأمور الغريبة عن أرسطو ومدرسته، أمّا القول بوجود كتاب مقدّس منزّل من لدنّ الإله مباشرة أو بواسطة، يحمل في طياته كلّ ما يحتاجه الإنسان للحصول على الخلاص ويبين إرادة الله في الكون، فهذه أمور مستحيلة التصورّ في عقل رجل من يونان. التضارب إذن بين ذهنية المفكرّ المؤمن وبين الفيلسوف المشائي هو تضارب جوهري وفي العمق، ولا يمكن أن تذلّل العقبات بأي حال من الأحوال. وقد يكون أهل الكلام في الملل الثلاث قد أدركوا هذه الحقيقة في حدتّها ومأساويتها، ويبدو أنهم "أصدق" من الفلاسفة في قولهم بالتضارب بين تعاليم أرسطو وما جاء به الوحي. ولكنّ الفلاسفة، وقد يكون ذلك عن تقية وحيطة، أجمعوا على أن التفلسف لا يتنافى مع الدين، بل هو من جوهره. إلاّ أنهم في حقيقة الأمر، وحينما أرادوا التفلسف، نسوا هذه الفكرة وتجاهلوا التقييدات الدينية، وغالبا ما تفلسفوا ضدّ تعاليم الدين، ولذلك جاءت كتاباتهم مرجّحة كفتها للجانب الفلسفي، أو، على الأقلّ، للتراث الفلسفي المشائي، وخلفت وراءها النواهي والموانع الدينية. وكما يقول أحد الفلاسفة في العالم اللاتيني "إخفاء الفلسفة ليس بجميل" (Velare philosophiam non est bonum)

القول بقدم العالم، وتبنّي مبدأ أن لا شيء من لا شيء، التمسك بفكرة أن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات، أو أن الله لا يعلم شيئا خارج ذاته، نكران النبوّة أو اعتبارها مجرد ظاهرة طبيعة؛ القول بأنّ النفس، من حيث هي صورة لجسم طبيعي، تفنى بفنائه؛ العناية الإلهية المحدودة للأجناس والأنواع فقط؛ القول بأن السعادة تكون في هذه الحياة الدنيا؛ كلّ هذا يتنافى رأسا مع مقومات التعاليم الدينية، بل ويقوّضها من الأساس.

ابن خلدون، على الرغم من استغلاله المكثف لمصطلحات الأرسطية، فهو لا يعتبر نفسه من زمرة المشائين وبالتالي فهو لم يتلف طاقته الذهنية في محاولة التوفيق بين تعاليم أرسطو والملة، لقد تكفّل بذلك من قبله ابن رشد وأتباع المشائية من الفلاسفة العرب. أمّا هو فقد اختار لنفسه منذ البداية التحرك في مجال الملّة على الرغم ممّا قد يوحي به مشروعه من خروج عن القوانين الدينية. وتحاليله السياسية والاجتماعية إذا أخذت على ظاهرها تبدو فعلا وكأنها خارجة عن الدين، وهذا ما استنتجه أحد الدارسين المستشرقين في قراءته عمل ابن خلدون حيث، يقول إروين روزنتال (Erwin Rosenthal)بأن ابن خلدون «استحدث نظرية في نشأة وتطورّ المجتمع الإنساني المنظّم في دولة ذات قوة وسيادة. وهذه النظريّة تبدو غير ملتزمة بالدين، بل هي لادينية» (8).

1ـ السياسة الأرسطية والتمدّن الخلدوني. مقاربة نقدية:

"الإجتماع ضروريّ للإنسان"، بهذه المصادرة يفتتح ابن خلدون الباب الأول من المقدمة تحت عنوان "في العمران البشري على الجملة". ليست هذه من

الأقوال التي ابتدعها ابن خلدون بل يعترف بأنها من أقوال الحكماء الذين أجمعوا على أنّ «الإنسان مدنيّ بالطبع» (9). ما معنى أن يكون الإنسان مدنيّ بالطبع؟ لقد ذهب الفلاسفة إلى أن الإنسان « لا بدّ له من الإجتماع الذي هو المدينة ». فعلا، هذه القولة المأثورة نجدها على حرفيتها عند أرسطو في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس وفي كتاب السياسة. (أترك جانبا الإشكالية التاريخية حول معرفة العرب بهذا الكتاب وهل أنهم ترجموه أم لا) (10). لكنّ قبل أن يصل أرسطو إلى هذا الإستنتاج قدّم له بعض المقدّمات النابعة من صلب نسقه والتي تبدو في انسجام مع مجمل فلسفته.

في بداية كتاب السياسة يقول أرسطو بأن كلّ مجموعة تتألّف لأجل خير ما، والخير الأهمّ الذي يوحدها هو الدولة (المدينة) (11). ولكن كيف تنشأ الدولة؟ «مِن الضروري اجتماع الكائنات التي هي غير قادرة على العيش بمعزل عن الأخرى، مثلا، الأنثى والذكر لغاية التناسل»(12). ومن اجتماع هذين الفردين ـ يُواصل أرسطو ـ » تتكوّن أولا العائلة (13). فهي، أي العائلة، أوّل نواة تتكوّن لتلبية حاجيات الحياة اليومية بالطبيعة. أمّا المجموعة التي تتشكّل من عدّة عائلات «لأجل حاجيات غير يومية فهي القرية» (14)، وأخير، فإن مجموعة من القرى تُكوّن الدولة أو المدينة التي بلغت حدّ الاكتفاء الذاتي(15). نشأة الدولة، ليس الهدف منها جعل الحياة الإنسانية ممكنة فحسب بل، في الحقيقة، جعل ممكنة » حياة حسنة (16). وبما أن الحياة الحسنة تكمن أساسا في الإكتفاء الذاتي وهي السعادة التي يطمح إليها الإنسان بالطبيعة، فإن «الدولة (المدينة) موجودة بالطبيعة»(17)، والطبيعة هي الصورة، أعني غاية كلّ كائن. على هذا الأساس، فإن أرسطو يعتبر«الدولة (المدينة) هي نتاج طبيعي وبالتالي فالإنسان هو حيوان مدني بالطبيعة (18). وقد أكد على هذه الفكرة في كتاب أخلاق

نيقوماخوس قائلا بأنّ: ״الإنسان هو كائن مدني مدفوع بطبيعته إلى العيش في مجموعة ״(19)، أما عدم التمدّن فهو إمّا أن يكون رمزا للحيوانية أو للتعالي״ مَن يحيا خارج المجتمع المدني بالطبع وليس بالصدفة فهو إما كائن وضيع أو أرفع من الإنسان״(20).

الإجتماع الإنساني هو أكثر طبيعية من اجتماع النحل لأن ״ الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا״. ثمّ إنّ امتلاك الإنسان اللغة، من دون الحيوانات الأخرى، هو عامل مُحددٌ في بروز التمدّن، لأنه عن طريق اللغة يستطيع الإنسان أن يعبّر عن ״ ما هو نافع وما هو ضارّ، وبالتالي عن العدل والجور״، وهذا يُمكّن الإنسان من ״ تصورّ الخير والشرّ، العدل والجور والقيم الأخرى ״ (21).

الدولة (التمدّن) متقدّمة إذن على الأسرة وعلى الأفراد ״ لأن الكلّ يجب أن يتقدّم ضرورة على الجزء״ (22)، ذلك لأنه إن حذفنا الكلّ فقدت الأجزاء من مكانتها ووظيفتها. وبالتالي فإن الدولة هي القيمة العليا لأنها تؤنسن الإنسان وتغرسه في طبيعته الإجتماعية؛ ״الإنسان ـ يقول أرسطو ـ هو أفضل الكائنات إذا قام بتحقيق غاياته الطبيعية، لكنه يغدو أبشعها إذا تملّص من القانون والعدالة ״(23). فعلا، بدون فضيلة، الإنسان يصبح״ كائنا همجيا متوحشا نازعا نحو ملذات الجنس والأكل ״(24). العدالة هي الفضيلة السياسية والدعامة الرئيسية للحكم، ولذلك فإن الحكم هو نظام الإجتماع النابع من القوانين التي تسنها المجموعة وتعطي لكلّ ذي حقّ حقّه.

الخير بما هو غاية لأيّ فعل إنساني، السعادة هي الخير الأسمى، استكمال الإنسان لا يتمّ إلاّ عن طريق الإجتماع وبما أن السعادة هي أمر طبيعي للإنسان، فإن الإجتماع هو كذلك. إذن الإنسان مدنيّ بالطبع.

أمّا العمران الخلدوني فهو يوافق التمدّن الأرسطي ويخالفه في وجوه، مخالفته الأولى تكمن تحديدا في

إدخال الألوهية والخلق لتبرير العمران " وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصحّ حياتها وبقاؤها إلاّ بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركّب فيه من القدرة على تحصيله [. . .] لأنّ الله سبحانه وتعالى لمّا ركّب الطباع في الحيوانات كلّها وقسم القُدَر جعل حظوظ كثير من الحيوانات العُجْم من القدرة أكثر من حظّ الإنسان [. . .] وتمّت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه " (25). النتيجة التي توصّل إليها ابن خلدون مطابقة لتلك التي استنتجها أرسطو " فإذن هذا الإجتماع ضروريّ للنوع الإنساني وإلاّ لم يكمل وجودهم "(26). النتيجة واحدة لكن الأرضية النظرية مختلفة والمنطلقات متباينة، ففي نظر ابن خلدون العمران البشري ناتج عن عاملين: العامل الأساسي هو الحكمة الإلهية وخلقها الإنسان على تلك الشاكلة من النقصان في تحصيل العيش بمفرده والعامل الثاني هو ضعفه أمام الكائنات الأخرى التي تملك بالطبيعة القدرة على الدفاع عن نفسها، ولولا الإجتماع لما تواصل الجنس البشري في الوجود ولما نُفّذت إرادة الله في اعتمار العالم بهم واستخلافه إيّاهم " (27).

ليس هناك في نظرية السياسة الأرسطية أيّة إحالة على مبدإ الخلق ولا إدخال للألوهية في شأن الأنثربلوجيا. التمدّن هو أمر طبيعي ولا يحيل على كائن متعال ولا يمكن أن يكون نتيجة عناية إلهية.

وقد تكون هذه فضيلة علمية، لأن إدخال الإله لتفسير الظواهر الطبيعية والإنسانية هو أمر خارج عن مجال العلم وقد يضرّ بالبحث النظري و يقضي على الفضول وحبّ الحقيقة. ولكن لأحد أن يعترض بأن فلسفة أرسطو لا تخلو من الإلهي وبأنه قال في الجيم من الميتافيزيقا بأنّ هناك علما سماه اللاهوت.

فعلا، يجب الإعتراف بأن العنصر الإلهي حاضر في الفكر الأرسطي وقد يكون ذاك العنصر هو الذي أفسد عليه فلسفته. لقد عاب البعض من الدارسين على أرسطو إدخال الأسباب الغائية وبالأخصّ منها المحرّك الأول، أو الله كما يسميه أرسطو في اللام من الميتافيزيقا. لقد بدا أن الفيزيقراطيّين في دراستهم الظواهر الكونية كانوا أكثر انسجاما من أرسطو لأنهم وقفوا على الأسباب الطبيعية ولم يدخلوا العنصر الإلهي وجعلوا المادة قادرة على الحركة من ذاتها. لكن أرسطو بإدخاله فكرة المحرك الأول وبجعله مبدأ السماء والأرض وعلة الحركة في الكون، أدخل توتّرا في نسقه وقدّم الأسباب لتفتيته بين النزعة المادية لثيوفراستس (Théophraste) وستراتون(Straton)، وبين نزعة توفيقية إسكندرانية وأفلاطونية جديدة.

على كل حال يجب الإعتراف بأن إدماج العنصر الإلهي في التنظير الأرسطي وفي بعض المواضع الحساسة من فلسفته كان دائما عامل توتّر كبير ومَجلبة لتعقيدات جمّة. فعلا، مشروع التنسيق في المجال الإلهي (إشكالية تعدّد المحركات وعلاقاتها التراتبية) يبقى غامضا وغير مكتمل أمّا الأنثربولوجيا الأرسطية فهي لا تخلو هي ذاتها من توتّرات وتعقيدات جديّة. (28) فالإلهي في المجال الإنساني، أي العقل، يبرز كعامل إضافي يعكر صفو الإطار النظري المنسجم للسيكولوجيا الأرسطية التي برهنت على أن النفس ليست إلاّ كمالا أولا لجسم طبيعي، الشيء الذي أفضى به إلى التخلي نهائيا عن الإشكاليات الأفلاطونية حول نشأة النفس وخلودها ومصيرها بعد الموت. لكن العقل المفارق، مع كل الصفات التي ينعته بها في الثالثة من كتاب النفس(غير مختلط، مفارق، وخالد، هي دليل على تردّد أرسطو وعدم تمكنه من التخلص التام من تأثير الأفلاطونية ومن إشكالاتها. لكن الأمر الملفت للنظر هو أن أرسطو لم يذهب بها إلى مداها الأقصى ولم ير الإستتباعات المنطقية التي تؤدي إليها نظرياته اللاهوتية. ولذلك فإن تلك الإشكاليات التي لم يتطرق إليها صراحة بخصوص النفس قد طرحها شرآحه بشأن العقل المفارق.

وعلى المنوال ذاته فإن نظرية الأخلاق الأرسطية، عندما تُعلي من شأن الحياة النظرية، أي الحياة المُسخّرة في سبيل التأمل العقلي والأكثر تماثلا مع حياة الإله، تُعقد إطار العلاقات بين الناس بإدخالها صنفا من البشر يقودون حياتهم في معزل عن المجموعة وعن مشاغلها اليومية. الفيلسوف النظري الذي يؤثر التعقل ويقدّم النشاط النظري على كل الفعاليات الإنسانية الأخرى، بما فيها الممارسة العملية هو، بخلاف الفيلسوف الحاكم في جمهورية أفلاطون أو المستشار في النواميس، يعيش أساسا لأجل الممارسة العقلية ولا ينشغل بالحياة العامة إلاّ في إطار ضيق، وليس من واجبه تطبيق نتائج بحوثه النظرية لصالح المجتمع الذي يعيش فيه؛ الفيلسوف ينتمي إلى المجتمع فقط لأنه يشترك مع "أفراده" في الإنسانية؛ لكن فعاليته النظرية وممارسته العلمية تضعه في مستوى مغُاير ومفُارق، حيث التنظير العقلي البحت يستنفذ كل اهتماماته وفعالياته الحياتيّة.

يبدو أن هذه خاصية مميزة لأرسطو، فالرجوع إلى الإلهي، الذي يعتبر في معنى ما ضروريا على المستوى الفيزيائي لتعقيل نظام العالم وحركته، كثيرا ما يؤدي إلى انكسارات وتوترات شديدة كلما تعلّق الأمر بحياة الإنسان وبعلمه.

يمكن تفهم موقف أرسطو النظري ووضعه في إطاره التاريخي المناسب مع الأخذ بعين الإعتبار منطلقاته النظرية ومقولاته ومفاهيمه التي بنى عليها فلسفته. ومن هذه الزاوية يمكن حدس السبب في إدماجه الإلهي في بعض المواضع المركزية من "نسقه" الفكـري، وكما يقـول الفيلسوف الإيطالي دونيني(Pierluigi Donini)لا يمكن بتر فلسفة أرسطو من المرجعية للإلهي: لا يمكن القول بأن الأخلاق ستكون في أحسن حال بدون الحياة النظرية ولا علم النفس دون العقل المفارق ولا الفلسفة الأولى نظرية في اللاهوت، فاستمرار وثبوت تدخل الإلهي في حياة وفكر الإنسان ووجوده، يبين أنه، بالنسبة لأرسطو، يمثل عنصرا لا يمكن الاستغناء عنه (29).

الرجوع إلى الإلهي إذن لم يكُن حكرا على ابن خلدون ولا على الفكر الإسلامي الديني، ففكرة وجود الإله ليست مرفوضة عند أرسطو، إلاّ أنه في أمر واحد يمكن القول بأن روح اللاهوت الأرسطي (تصوّره للإله تحديدا) يختلف اختلافا تاماً مع المعتقد الديني الذي يعتنقه ابن خلدون. الخطاب حول الألوهية عند أرسطو هو خطاب مشروط بمبحث فيزيائي، فعلا، نظرية المحرك الأول مرتبطة بشبكة من المفاهيم الفيزيائية العامّة وبميكانيكا الأجرام السماوية إلى درجة أن اللاهوت الأرسطي في جزء كبير منه متساوق مع أحدث ما توصلّ إليه علم الفلك في عصره. وقد يكون هذا الأمر ليس غريبا عن أفلاطون، فالنواميس أيضا ربطت بين الألوهية ونظرية عامة في الحركة. الإختلاف الجوهري يكمن أساسا في علاقة الإله بالإجتماع الإنساني وبمصيره في الحياة: في الوقت الذي يتدخّل فيه الإله كفاعل أوحد للعمران البشري عند ابن خلدون وكتابه المنزلّ هو وحي صادق ومصدر للشريعة والحكم، فإن نظرية المحرك الأول ليست بالمرّة قاعدة نظرية لبناء معتقدات دينية وقوانين وأعراف ونُظم حياة تسيرّ شؤون المدينة. إنها بالنسبة لأرسطو نظرية، صادقة أو شبه صادقة، وموضوعيتها العلمية تنبع من استعداده للانصياع إلى النتائج التي توصلّ إليها العلماء "الأكثر اختصاصا" (1073ب 10 ـ 16). وهذا فضل كبير يعود إلى أرسطو في تحييد الحقيقة العلمية من كلّ ما هو خارج عنها: فالخطر الوحيد الذي يمكن أن تواجهه (أيّة نظرية) هي أن يتمّ نقض أسسها والتشكيك في قدرتها على تفسير الواقع أو بالأحرى أن يقع تبديلها بنظرية أخرى أكثر صدقا وأتمّ يقينا. وهذا ما حدث فعلا مع ثيوفراسطس تلميذ أرسطو وخليفته في اللوقيون، الذي أدرك الصعوبات التي تواجهها نظرية الإله كعلّة غائية للكون

(ثيوفراسطس، الميتافيزيقا، 4ب) 16واعترض عليها قائلا: " ربّما يكون من السهل وصفه هكذا، ولكن من الصعب البرهنة عليه بأكثر وضوح وبطريقة مُقنعة «؛ » هناك خطر أن يكون [هذا البرهان] مجرّد برهان لفظي وغير قابل للتصديق وينبغي تقديم برهان أكثر إقناعا (30) (7ب 18)".

إنّ رفض فكرة تدخّل الإله في شؤون الإنسان هي قناعة مستقرة وثابتة عند أرسطو إلى درجة أنها أثرت حتى في تأويله للعمل الشعري المسرحي. التراجيديا في نظر أرسطو تستمد كامل معقوليتها، عند تفسير الأحداث التي تكوّن متن الحكاية، من علل وأسباب دنيوية وإنسانية بحتة. فنظام الأسباب الذي يحكم تصرفات الأشخاص وأفعالهم وخياراتهم والتسلسل المنطقي الذي تخضع له الأحداث، مغروسة في العالم الدنيوي وفي الواقع المعاش؛ الإلهي لا يلعب في ذلك أي دور موجّه ولا يمثل علة مباشرة للوقائع التي تأخذ مجراها في استقلال تام عنه.

يبدو أنه لا عجب في ذلك لأنه، كما رأينا سابقا، فهذه القناعة تبدو طبيعية ومنسجمة مع أفكار أرسطو الذي قذف بالإله خارج العالم وجعل منه محركا وغاية لصيرورة الكون الذي لم يُنتجه ولا له دراية أو اعتناء بما يحدث فيه.

لكن ليس من الطبيعي بل ويبدو مدعاة للتعجب، أن يعمد أرسطو إلى حذف العنصر الإلهي الذي يمثل الركيزة الأساسية للجزء الأكبر من القصص الأسطوري في أشعار هوميروس وفي التراجيديا التي يستشهد بها هو نفسه. إذ أن تدخل الآلهة فيها وحضورها الدائم (31)، أمر أساسي لنشأة الأحداث، تطورها واستكمالها. فلنتخيل لبرهة الإلياذة دون تدخل العنصر الإلهي، أو أوديب ملكا دون العرافين ودون الارادة الإلهية، وسنعلم مدى خطورة هذا البتر الذي يقوم به أرسطو في حق الشعر اليوناني. فلأجل المحافظة على معقولية الأحداث في كل عناصرها والتسلسل المنطقي التام والانسجام مع المقدمات فإن أرسطو كان مستعدا للتضحية بإحدى العناصر المكونة للتراجيديا الشيء الذي أفضى به إلى عدم الأمانة في قراءته للشعر القصصي اليوناني وإلى التغاضي على الدلالة الشعائرية الطقوسية للأساطير الشعرية.

أمّا بخصوص نشأة وتطوّر الإجتماع البشري وأسبقية عناصره المكونّة فإن ابن خلدون لا يركزّ عليها تحديدا بل يفترض وجودها مسبقا وبالتالي فهو يولي أهمية مباشرة للتجمعات الكبرى ولنحلة معاشهم واختلاف طبائعهم. فالبدو مثلا هم أقدم من الحضر والبادية هي أصل العمران: خاصيّة البداوة هي الإكتفاء بالضروري في الحاجيات الحياتية، أمّا الحضر فهو المجال الذي يغلب فيه الترف والكماليات » ولا شكّ أنّ الضروري أقدم من الحاجيّ والكمالي وسابق عليه ولأن الضروري أصل، والكماليّ فرع ناشئ عنه فالبدو أصل للمدن والحضر (32).

لكنّ التمدنّ، الذي هو النتيجة الحتمية لحياة البداوة، ليس هو بالقيمة العليا في حياة الإنسان، بل إنه قد يُذهِب عن المجموعة صفات التوحش والتغلب ويكسّر من شوكتها: « التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة». على أساس قاعدة الأصل هذه يرى ابن خلدون أن التحضر لا يضيف أيّ فضيلة كبرى في حياة الناس وأعمالهم، بل إنه يفسد الخُلُقَ ويُذهب الحشمة « لكثرة ما يعانون من فنون الملاذّ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها »(33). وهذه العادات راسخة في الحضر وانطبعت فيهم، إلى درجة أنه من الصعب إصلاحهم كما يمكن فعله مع أهل البدو الذين هم أقرب إلى الخير، وبالتالي فإنّ الحضارة، أي العيش في المدينة هي » نهاية العمران وخروجه إلى الفساد (34)». وبالمثل فإن أهل الحضر هم أناس

يفقدون فضيلة الشجاعة، والبأس والمنعة والعصبية، أي التكافل لدرء الخطر، وهذه، في رأي ابن خلدون، هي أحسن الفضائل وأجملها. فتفتّت الأنساب في المدن هو السبب الذي أدى إلى ضعف الإحساس باللّحمة والوحدة، على عكس ما هو الشأن عند سكان البادية حيث أنه: " لا يصدق دفاعهم وذيادهم إلاّ إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتدّ شوكتهم ويُخشى جانبهم إذ نعرة كلّ أحد على نسبه وعصبيته أهمّ [...] والنعرة على ذوي أرحامهم وقرباهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدوّ لهم" (35). هذا الأمر غير وارد في المدينة لافتقادها لتلك اللحمة الأصلية الناتجة عن "التفرّد في الأنساب" ولذلك " قلّ أن تصيب أحدا منهم نعرة على صاحبه فإذا أظلم الجوّ بالشرّ يوم الحرب تسلّل كلّ واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة واستيحاشا "(36).

اختلاط الأنساب وتداخل الشعوب هما ـ حسب ابن خلدون ـ من بين الأسباب المحدّدة لفقدان العصبية. فالمحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم هي للعرب بالدرجة الأولى، لكن حينما اضطر العرب إلى الخروج من البادية " وقع الإختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، وفسدت الأنساب بالجملة وفقدت ثمرتها من العصبية "(37).

وما علاقة الإجتماع بالحكم وبالعصبية؟ يجيب ابن خلدون بأن "الإجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكوّن والمزاج في المتكوّن لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بدّ من غلبة أحدها وإلاّ لم يتمّ التكوين" (38). أمّا الحكم، أو ما يدعوه ابن خلدون الرئاسة فإنها "لا تكون إلاّ بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية". لكن الرئاسة هي ليست إلاّ مرحلة أولية للوصول إلى الملك، الذي يكمن جوهره في التغلّب والقهر، فعلا «الملك ـ يقول ابن خلدون ـ هو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأمّا الملك فهو التغلّب والحكم بالقهر وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأما الملك فهو التغلّب والحكم بالقهر وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها. فإذا بلغ رتبة السؤدد والإتباع ووجد السبيل إلى التغلّب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ولا يتمّ اقتدارها عليها إلاّ بالعصبية" (39).

لو اطلع أرسطو على نصّ ابن خلدون هذا لظنّ أنّ الرّجُل يُنظّر لإحدى الأنظمة الاستبدادية الشرقية التي كثيرا ما تهكّم عليها اليونانيون، وهي أنظمة شمولية لا تعرف معنى الديمقراطية والمشاركة في الحكم. فعلا ما يقوله ابن خلدون، هو خطاب معروف جيّدا عند أرسطو، وأفلاطون في الجمهورية تناول بالدرس هذا الصنف من الحكم الذي يستبدّ فيه الفرد الواحد بالملك والرئاسة على أساس النسب أو الطبقة.

ولقد عرفها فلاسفة الإسلام من خلال محاورة أفلاطون وأدانوا هذا الصنف من الحكم بشدّة على الرغم من أنهم كانوا جميعهم يعيشون تحت أنظمة حكم مشابهة له. في تلخيص الخطابة يقول ابن رشد بأن الحاكم المتغلّب لا يخضع لقوانين العدل والمساواة " ذلك أن العدل في سياسة التغلّب أنه لا شيء على الرئيس إذا لطم المرؤوس". لقد أدانها أيضا من قبله الفارابي ووصف ذاك الصنف من الرجال الذين يستبدّون بالحكم عن طريق العصبية والغلبة وحال مدينتهم بأنها مدينة الغلبة والقهر. يقول في كتاب السياسة المدنية :"وربما كان القاهر واحدا فقط، وله قوم هم له آلات في قهر سائر الناس. ليس لأولئك همّة في أن يغلب على كلّ شيء يأخذه لغيره، بل همتّه في أن يغلب على الشيء ليكون ذلك الواحد ... وكذلك سائر أهل المدينة سواهم عبيدا يخدمون ذلك الواحد في كلّ ما فيه هوى ذلك الواحد، أذلاّء خاضعين لا يملكون لأنفسهم شيئا أصلا "(40). وكأني بالفارابي يتحدّث عن نظرية العصبية عند ابن

خلدون حينما يصف في المدينة الفاضلة (الفصل الرابع والثلاثون: " القول في آراء أهل المدن الجاهلة والضّالة") " فقوم رأوا ذلك أنه لا تَحاب ّولا ارتباط، لا بالطبع ولا بالإرادة، وأنه ينبغي أن يبغض كلّ انسان كلّ انسان، وأن يُنافر كلّ واحد كلّ واحد، ولا يرتبط اثنان إلاّ عند الضرورة، ولا يأتلفان إلاّ عند الحاجة. ثمّ يكون بعد اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهورا "(41). الفارابي يسمّي هذا الصنف من الإجتماع "الدآء السبُعي" من آراء الإنسانية" (42). وهي آراء صنفها في خانة آراء المدن الجاهلة. ويعرض الفارابي الرأي الذي ذهب إليه ابن خلدون من أن القهر هو أسّ الحكم قائلا: "وقوم رأوا أن ذلك ينبغي أن يكون بالقهر، بأن يكون الذي يحتاج إلى موازرين يقهر قوما، فيستعبدهم، ثمّ يقهر بهم آخرين فيستعبدهم أيضا. وأنه لا ينبغي أن يكون موازره مساويا له، بل مقهورا. . .حتى يجمع له موازرين على الترتيب. فإذا اجتمعوا له صيرهم آلات يستعملهم فيما فيه هواه" (43). وعلى نفس تلك الوتيرة فإن ما ذهب إليه ابن خلدون من أن شروط العصبية والنسل الواحد هي التي تدعّم الحكم فإن الفارابي يعدّها من بين آراء المدن الضالة الجاهلة " فقوم رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الإرتباط به، وبه يكون الإجتماع والائتلاف والتحابّ والتوازر على أن يغلبوا غيرهم، وعلى الامتناع من أن يغلبهم غيرهم. فإن التباين والتنافر بتباين الآباء، والاشتراك في الوالد الأخصّ والأقرب يوجب ارتباطا أشدّ "(44). وكأن الفارابي كان يعرف مسبقًا الإعتراض الخلدوني أي أن العداوة والتغالب هي من سنة الطبيعة وبالتالي فهي عادلة " فالقاهرة منها للأخرى على هذه هي الفائزة، وهي المغبوطة، وهي السعيدة. وهذه الأشياء هي التي في الطبع، إمّا في طبع كلّ انسان أو في طبع كلّ طائفة، وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية. فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذن التغالبُ. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها" (45). وقد يكون في كلام الفارابي هذا رداً على فكرة أرسطو من أن استرقاق الأسير في الحرب هو أمر مشروع بل وضروري، لأن المتغلّب يملك حق الموت والحياة على المغلوب «والمقهور إمّا أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلَكَ وتلَفَ، وانفرد القاهر بالوجود؛ أو قُهر على كرامته وبقي ذليلا مستعبدا [. . .] فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضا من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضا عدل. فهذه كلّها هو العدل الطبيعي، وهي الفضيلة. وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة» (46).

وغنيّ عن البيان أنّ الفارابي لا يضفي على هذا النوع من الإجتماع أيّ فضيلة من الفضائل الخلقية والسياسية ولا يمكن أن يبنى عليه حسب الفارابي أيّ اجتماع إنساني قويم، المجتمع الذي يأكل فيه الضعيف القويّ أو الذي حاكمه يتولاّهم بالقهر والغلبة هو مجتمع كما يقول الفارابي "سبعي" متوحّش. ما هو البديل إذن؟ الفارابي لا ينكر الصراع (التغالب) ولكنه يموقعه خارج النوع الواحد «التغالب في الموجودات إنما هو بين الأنواع المختلفة، وأمّا الداخلة تحت نوع واحد فإن النوع هو رابطها الذي لأجله ينبغي أن يتسالم. فالإنسانية للناس هي الرباط، وينبغي أن يتسالموا بالإنسانية» (47). وهذا هو الرأي الصائب، أي كما يسمّيه الفارابي رأي «المدن المسالمة».

ولكن ابن خلدون قد يصنّف كلام الفارابي في عداد الطوباوية، أي في عداد أقوال الفلاسفة الذين يعنون بما يجب أن يكون لا بما هو كائن. واستقراء ما هو كائن، أي طبيعة الإجتماع الإنساني، هو الذي مكّن ابن خلدون من استنتاج قوانين العصبية والغلبة والقهر التي تُميّز الحكم عامةً. وبخصوص شمولية القوانين الإجتماعية التي استنتجها ابن خلدون، فإن هذه لم تكن كليّة ولا كان متُاحا له عمليا معرفة بُنى كلّ المجتمعات البشرية السابقة والمعاصرة له. لقد كان

ابن خلدون ينبّه قارئه، بعد أن يلقي بفكرته العامة، إلى أخذ العبر في ذلك مما حدث في الدولة الإسلامية. وعلى هذا الأساس فإن تعميماته وقوانينه كانت وثيقة الإرتباط بمعرفته التاريخية للعهود الإسلامية الأولى ولا تمتدّ لتشمل كلّ تجمّع إنساني، وقوانينه لا تنسحب على جميع أصناف الإجتماعات البشريّة. مغزى القول هو أن الفكرة المحورية في العمران الخلدوني التي مفادها أن الصراع طبيعي للإنسان وأن الحكم لا يقوم إلاّ بالغلبة والقهر، هي مجرّد فرضية ليس لها ثبوت في الواقع وقد تكون متضاربة مع الواقع العيني. وإن كان مسموحا لنا اعطاء حكم قيمي أقول بأن هذه النظرة النزاعية للحياة، حيث البقاء فيها للأقوى، ثمّ مركزة الحكم على أسس الغلبة والقهر، هي أمور خطيرة لأنها ليست في صالح الرعية ولا المواطن بل تقضي على فكرة المواطنة من الجذور هذا علاوة على أنها تبرّر الحاكم المستبدّ وتضفي على أعماله حتمية لا محيد منها.

لكنّ علينا، من جهة أخرى، أن نُنصف ابن خلدون ولا نجعل منه مفكرّ بلاط ينظّر للإستبداد السياسي ويُضفي مشروعية طبيعية على الإنفراد بالحكم. وقد يكون ابن خلدون مخالفا لفكرة المجتمع المسالم الذي يدعو إليه الفارابي من خلال آراء أهل المدينة الفاضلة، لأن أسباب الحكم مرتبطة بأسباب القوّة، ولكن تلك القوّة الضرورية للحكم لا ينبغي أن تحيد عن مهمتها لكي تصبح تعسفًا وتسلطا واستبدادا أعمى. أن يكون انسان ما سلطانا أو أن تكون مجموعة ما رعية فهذا ليس من الأمور المؤبّدة المطلقة، بل إن هناك نوعا من التناسب والإضافة يربط بين هذين الطرفين، وتوجد شروط محدّدة تبقي على ذاك النوع من التعاقد وإلاّ فإنه مضرّ بالسلطان والرعية معا. وابن خلدون صريح في ذلك حينما يقول بأن «الملَك والسلطان من الأمور الإضافية وهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السلطان من له رعية والرّعيّة من لها سلطان. . .فإذا كانت الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتمّ الوجوه فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم وإن كانت سيّئة مُتعسفّة كان ذلك ضررا عليهم وإهلاكا لهم» (48). إذا هلكَت الرعيّة، الطرف الأولّ من المعادلة فإنه حتما سيهلك السلطان نظرا لأن علاقتهما هي علاقة إضافية، مثل أن يكون شيئا ما أكبر أو أن يكون ضعفا، الأكبر والضعف ماهيتهما بالقياس إلى غيرها (أرسطو، المقولات، 5أ 36ـ39). ما هي العواقب التي تنجرّ عن بطش السلطان وما تأثيرها في حياة الناس وتصرفاتهم؟ يقول ابن خلدون بأنّ «الملَك إذا كان قاهرا باطشا بالعقوبات مُنقّبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف والذلّ ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلّقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم وربّما خذلوه في مواطن الحروب ففسدت الحماية بفساد النيّات وربّما أجمعوا على قتله لذلك، فتفسد الدولة ويُخرَب السياج» (49).

هذه ملاحظات صائبة وقد تكون تحذيرا لكلّ من تراوده فكرة الإستبداد بالحكم والتعسفّ في معاملته الرعيّة، ولكنّها ملاحظات في غير محلّها لأنّها جاءت متأخرة، فابن خلدون لم يتفطّن إلى أنّ تأكيده المستمرّ على أنّ القوّة هي المحركّ الأولّ للسياسة وباستعماله المكثّف لكلمات واضحة تصف الحكم على أنه من مجال الغلبة والقهر وكسر الشوكة وإظهار العصبية، فإنه شرّع من حيث لا يدري للإستبداد وتفعيل أسباب تلك القوّة للحفاظ على الحكم؛ ولا يفيد في شيء، لسدّ الثغرات، نُصح السلطان الرفقَ بالرعية » والنعمة عليهم والمدافعة عنهم. . .والإحسان لهم. . .والنظر لهم في معاشهم «(50). من استبدّ بالحكم مرةّ واحدة ومن خولّ له التنعّم بأسباب القوّة والقهر فإنه لن يتزحزح عن مكانته بالمرةّ وليس من المستبعد أبداً أن يدّعي لنفسه «حسن الملكة وتوابعها» كما يقول ابن خلدون.

أعود إلى ما كنت فيه: يبدو واضحا أن كتاب السياسة لأرسطو يتضارب مع المقدمة في أن التحضرّ بالنسبة لأرسطو هو أساس الأنسنة وما دون ذلك من أنماط الإجتماع فهي لا ترقى إلى مستوى الحضر. وما يميّز التحضر على البداوة، الذي أشاد به ابن خلدون، أعني البأس والقوةّ والعصبية فلا تتنزّل كعوامل أساسيةّ في اقتصاديات الدولة. المدينة الأرسطية هي مدينة أحرار ومتساوين لكلّ واحد من المواطنين الحقّ، بل الواجب في ممارسة إدارة مؤسسات الدولة والمساهمة في نجاحها، والدوّلة ذاتها تملك دستورا دنيويا بحسب الفضيلة والعدل.

لكن الدستور غائب في المقدمّة لأن الحكم وليد الغلبة والقهر، وقوامه العصبية وغايته الملك (51). وبخصوص العصبية فإن ابن خلدون بكلّ موضوعية يحاول أن يقدمّ الأطروحات التي تناقضها، لكن الأطروحات النقيض ليست نابعة من تفكرّ في جدواها وعواقبها على حياة الناس بما هم كذلك، بل هي مستمدةّ من المأثور الإسلامي، ولذلك فهي أشدّ مناقضة لرأيه وأكثر معاندة لكلامه من وجهة دينية بحتة. يقول في هذا الشأن: « ثمّ وجدنا الشارع قد ذمّ العصبية وندب إلى اطرّاحها وتركها فقال "إنّ الله أذهب عنكم عبيةّ الجاهلية وفخرها بالآباء. أنتم من آدم وآدم من تراب". وقال تعالى "إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم". ووجدناه أيضا قد ذمّ المُلكَ وأهلهَ ونعى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلاق والإسراف في غير القصد والتنكُّب عن صراط الله» (52). هذه نصوص واضحة ولا يمكن الجدال فيها، لكن ابن خلدون لديه تقنية ذات فعالية كبيرة تمكنه من الخروج من هذه المعضلة، وهذه التقنية هي ما يسمى بالتأويل، الذي يخرج الكلام من معناه الأصلي إلى معنى رمزي دون الإخلال بقواعد اللغة. هناك مبدأ أولي يسبق ويؤسس تأويله هذا وهو أن الدنيا مطيةّ للآخرة كما يقول المأثور الإسلامي، وبالتالي فإن «مَن فقد المطيةّ فقدَ الوصول».

والشارع لا يمكن أن يذهب ضدّ السنة التي استنها هو نفسه في طبائع الأشياء، وليس النهي عن العصبية، إن كانت هذه الأخيرة مغروسة في طبيعة الإنسان، هو إهمالها كليّا أو اقتلاعها من أصلها وتعطيل القوى التي تنشأ عليها بالكليّة. ما هو مقصد الشارع إذن؟ وكيف يوفق ابن خلدون بين ما توصلّ له هو في استقرائه أحوال العمران وبين ما جاء به الشارع؟ يجيب ابن خلدون، بأنّ قصد الشارع في ذمّ العصبية ليس اطرّاحها بل «تصريفها في أغراض الحقّ جهُد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلهّا حقّ وتتحد الوجهة». إذن، العصبية والقوةّ والقهر والتسلطّ هي أمور على البراءة (محايدة)، ليست في ذاتها شرّ ولا خير، لكن يدخلها الشرّ والباطل إن هي عادت إلى «ما كانت عليه في الجاهلية وأن يكون لأحد فخر بها أو حقّ على أحد لأنّ ذلك مجان من أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار» (53). هذه هي العصبية المذمومة، التي عرفها العرب على أنها الكسرويةّ «أي ما كان عليه أهل فارس في مُلكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبغي وسلُوك سبُله والغفلة عن الله». لكن، على العكس من ذلك، هناك عصبية محمودة «إذا كانت في الحقّ وإقامة أمر الله»، ومطلوبة أيضا لأنها لو اضمحلتّ «بطَلت الشرائع؛ إذ لا يتمّ قوامها إلاّ بالعصبية». والمُلك أيضا لم يكن مذموما لذاته ولا الغلبة والقهر والتسلطّ التي هي ركائزه، لأن «الغلَبَ بالحقّ وقهر الكافة على الدين ومرُاعاة المصالح [...] وأنه [الغلب] لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوهّ» هي أمور محمودة حتى وإن كانت تستعمل القوةّ والحرب. وبالجملة النتيجة النهائية التي أخلص إليها ابن خلدون هي أنّ " الملك إذا حصل وفرضنا أن الواحد انفردَ به وصرفه في مذاهب الحقّ ووجوهه لم يكن في ذلك نكير عليه، ولقد انفرد سليمان وأبوه داود صلوات الله عليهما بملك بني إسرائيل لما اقتضته طبيعة الملك من الإنفراد به" (54).

أمّا بالنسبة لأرسطو فإن الغاية من قيام الدولة، هي في نهاية المطاف توفيره حسن البقاء وحياة سعيدة بحسب الفضيلة، وهذه مرتبطة وثيق الإرتباط بتحقيق العدالة والمساواة بين الجميع. وفكرة أن السعادة هي خاصية إنسانية يمكن بلوغها في هذه الحياة الدنيا، هي فكرة فلسفية تتضارب رأسا مع التوجّه الديني لكلّ المفكرين المؤمنين، وفعلا لقد رفضها ابن خلدون، كما كان قد رفضها أصحاب الكلام في الملل الأخرى. وهي في الحقيقة إن أُخذ بها على حرفيتها فإنها تقضي على مفهوم الخلاص الأخروي تماما.

السياسة عند أرسطو هي فنّ الغرض منه تحقيق غاية الإنسان ألا وهي السعادة، عند ابن خلدون هي أمر لا ينفكّ عن الشريعة، بل هي مبرّرة فقط حين تطبيقها الشريعة الإسلامية: «السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع»(55). الدساتير هي من صنع المشرع الذي يعوّل على نفسه في سنّ القوانين ولا يرجع إلى سلطة كتاب أو تشريع مقدّس، لكن على عكس ذلك، ابن خلدون يرى أن » أحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان» (56).

ليس هناك مشرّعون وقضاة يتداولون المناصب والحكم بحسب مواطنتهم وطبقا لمبدإ المساواة والعدل، بل إنّه ينبغي أن يكون هناك حاكم أوصلته العصبية إلى الحكم، ويكفي أن تتوفّر فيه خصال تتماشى مع الحسّ الإسلامي عدّدها ابن خلدون (57) حتى نعلم أن هذه «خلق السياسة» وأن الملوك الذين حصلت لديهم تلك الخصال «استحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم».

هناك مبدأ كلامي أشعري يتخلّل كلّ عمل ابن خلدون، ألا وهو قدرة الله على فعل كلّ شيء، أعني الشيء وضدّه «إنه فاعل للخير والشرّ معا ومقدّرهما إذ لا فاعل سواه» (58) وابن خلدون لم يستطع أن يتخلّص من قناعته تلك التي تبدو وكأنها متماشية مع تعاليم الإسلام ومجمع عليها من طرف كلّ المسلمين وهو أن الله فاعل كلّ شيء إلاّ الخلف المنطقي. ومن الطبيعي أن يعمد ابن خلدون إلى تطبيق هذا المبدأ الشامل حتى على أحوال السياسة والملك، بل لقد طبّقه فعلا وجاءت تبريراته للملك على شكل قدر وقضاء، لا تلعب فيها العصبية إلاّ دور الكسب الأشعري. كلّ الذين تمركزوا في الحكم، هم بالضرورة » خيرٌ ساقه الله تعالى إليهم مُناسب لعصبيتهم وليس ذلك سُدى فيهم ولا وُجد عبثا منهم والمُلك أنسبُ المراتب والخيرات لعصبيتهم؛ فعلمنا بذلك أن الله تأذّن لهم بالملك وساقه إليهم »(59).

بالنسبة لأرسطو انهيار الدول ناتج عن أسباب دنيوية إمّا لفساد الدساتير أو للصراع بين الأغنياء والفقراء أو لحرب خارجية أنهكت الخزانة وقضت على القوى الحيوية في المجتمع. لكن بالنسبة لابن خلدون انهيار الدول سببه الأولّ هو إرادة الله التي تقود الناس إلى اقتراف المظالم والخروج عن الحقّ، وهو يستشهد بآية من القرآن «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميرا»، وهذه الآية مثلت إشكالا كبيرا للمعتزلة لأنها فعلا، إن أخذت على حرفيتها، تجعل من الله هو السبب في أمر المترفين بالفسق، أي فعل الشرّ (ما لا يرضاه الله ذاته)، كيّ يبرّ مشروعية تدمير القرية. يقول ابن خلدون: «وبالعكس من ذلك إذا تأذّن الله بانقراض الملك من أمّة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها فتُفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدّل به سواهم ليكون نعيا عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك وجعل في أيديهم من الخير».

يطرح ابن خلدون هنا تحديّا على الفكر السياسي العلماني، لأن مبدأ أن الله مُقدّر للخير والشر وفاعله،

وبالتالي مانح الملك لمن يشاء، يتضارب رأسا مع فلسفة السياسة الأرسطية وفي تناقض مع روح الفعل السياسي الإنساني. إنّ حتمية ابن خلدون اللاهوتية والتي أسقطها على مجال السياسة، لم تتمكّن من تفكير فلاسفة الإسلام، بل إن مبدأ القدر الالهي الشامل لم يكن مبدأ مجمعا عليه في الثقافة الإسلامية. لقد رفضه ابن رشد رفضا تاماً وبلهجة شديدة وقاسية. في تلخيصه على جمهورية أفلاطون، يتطرّق إلى هذه الإشكالية قائلا: «إنّ القول الشائع بين الناس أن الله هو علّة الخير والشرّ. ولكنّ الله هو الخير المطلق ولا يفعل الشرّ في أيّ وقت، كما أنه ليس سببا للشرّ. وإنّ مثل هذه الأقاويل نجدها عند المتكلّمين من بين رجالات زماننا، الذين يصرّحون بأن الله فاعل الخير والشرّ، وهو حاصل قولهم بالقدر» . هذا القول جاء من فيلسوف مشائي، وفي التراث المشائي ليس هناك من إرادة إلهية محيطة بكلّ شيء فالله بالنسبة لأرسطو لا يعلم ما يدور في العالم ولا يتفكّر إلاّ في نفسه، وبالتالي فإن مفهوم العناية الإلهية التي تنزل إلى عالم ما تحت القمر كي تحكم تصرفات الإنسان ونظامه السياسي هي أمور غير واردة في فلسفة أرسطو السياسية ولا عند المشائين العرب. علاوة على ذلك وضدّ آراء المتكلمين هذه وأهل الملل، هناك أمر أكّد عليه ابن رشد، ألا وهو حضور نوع من الضرورة الميتافيزيقية التي تتعالى حتى على قدرة الاله ذاته. ويبدو أن ذهنيته العلمية وممارسته للطبّ كونت فيه حساً تجريبيا وغيرة فائقة على العلوم ومبادئ النظر.

يعارض ابن رشد بكلّ شدّة ذهنية المتكلّم ورجل الدين التي تعتبر كلّ ما في الكون جائزا وأن الارادة الإلهية قادرة أن تفعل كلّ شيء لأنه بالنسبة إليه هناك كيانات ثابتة وغير خاضعة للجواز ولا يمكن حتى للإرادة الإلهية أن تغيّر من طبيعتها «وأمّا أن الأمور ليست كلّها ممكنة فظاهر جداً: فإنه ليس يمكن أن يكون الفاسد أزلياً ولا يمكن أن يكون الأزلي فاسدا كما أنه ليس يمكن في المثلّث أن تعود زواياه مساوية لأربع قوائم ولا في الألوان أن تعود مسموعات، والقول بهذا ضارّ في العلوم الإنسانية جداً» (62) .

وهنا يبرز التعارض بين ذهنية الفيلسوف المشائي وعالم العمران، الأشعري ابن خلدون: ليست نظرية الجواز العامّ ضارّة في العلوم فقط، بل إنها تنسف مبادئ الأخلاق وتكرّس الاعتباط والنسبوية السفسطائية وتجعل كلّ فعل جائز، ويغيب أيّ معيار للتمييز بين الخير والشرّ: " وذلك أنه [حسب رأي الأشاعرة] ليس ههنا شيء هو خير بذاته بل بالوضع ولا شيء هو شرّ بذاته، ويمكن أن ينقلب الخير شراً والشرّ خيرا فلا يكون هاهنا حقيقة أصلا، حتى يكون تعظيم الأول وعبادته إنما هو خير بالوضع. وقد كان يمكن أن يكون الخير في ترك عبادته والاعراض عن اعتقاد تعظيمه، وهذه كلّها آراء شبيهة بآراء بروتاغوراس "(63).

لكن، في مقارنتنا هذه بين أرسطو وابن خلدون، ولكي لا نقع في الخلط علينا أن نتذكر الفارق الزمني والإطار المرجعي الذي يميّز أحدهما على الآخر، فأرسطو كان ينظّر لسياسة دولة (مدينة) من تلك التي توجد في القرن الرابع والخامس قبل الميلاد في العالم اليوناني، وتلك المدينة ينبغي أن تكون حسب أرسطو صغيرة الحجم ولا يكون عدد سكّانها كبيرا بحيث أنهم قادرون أن يعرفوا بعضهم البعض. وهذه المدينة ينبغي أن يمارس مواطنوها السياسة مباشرة ويديروا شؤون الحكم بالتداول بينهم على التساوي. لكن ابن خلدون ينظّر لسياسة إمبراطورية شاسعة الأطراف وهذه الامبراطورية قائمة على إيديولوجيا دينية وحاكمها يجمع في يديه بين السلطة الروحية والسلطة الدينية في نفس الوقت. ولذلك فإنه عدى نظرية العصبية والغلبة فإن عرضه لمقومات الحكم جاء مطابقا لكتب الأحكام السلطانية: البيعة التي هي العهد على الطاعة، ثمّ ولاية العهد بحيث تكون واجب الحاكم الذي ينظر لهم في حياته كما ينظر لهم في من يحكمهم بعد مماته، عدم

مقاومة السلطان إن كانت عصبيته هي الأقوى لتفادي الفتنة وكثرة القتل، وتفضيل الدعاء بهدايته والراحة منه كما فعل جمهور المسلمين، ولا ينبغي الحكم بالصواب والخطأ على التاريخ السابق لمؤسسي الدولة الإسلامية الأوائل لأن «الكلّ على احتمال الإصابة» (64). والأمر لا يعدو أن يكون «فتنة ابتلى الله بها الأمّة» (65)، كلّ هذا تماشيا مع مذهب محدّد من المذاهب الإسلامية المتعدّدة وهو المذهب السني الأشعري الذي يقدّس المؤسسين الأوائل للدولة الإسلامية «هذا هو الذي ينبغي أن تحمل عليه أفعال السلف من الصحابة والتابعين فهم خيار الأمّة وإذا جعلناهم عُرضة للقدح فمن الذي يختصّ بالعدالة» (66). ولم يكتف ابن خلدون بالمُلك فقط لإدارة شؤون الدولة ورعاية مصالح الناس في العمران البشري بل إنه استكملها بإدخال الشريعة في صلبها: «وقدّمنا أنّ الملك وسطوته كاف في حصول هذه المصالح [حفظ الدين وسياسة الدنيا] وإنما تكون أكمل إذا كانت بالأحكام الشرعية» (67). إنها إمبراطورية نظامها السياسي يقوم على الخلافة (68) كسلطة عليا وملك «يندرج تحت الخلافة» ورجال دولة يقوم كلّ واحد بوظيفته «حسبما يعينه الملك الذي تكون يده عالية عليهم» (69).

ليس هناك تداول على الحكم ولا ديمقراطية معمّمة أو مضيّقة، ولا حتى هناك طبقة مثقفة (الفقهاء والقضاة) يحسبُ لها حساب في أخذ القرار أو يصغي لها صاحب السلطة: وهنا ابن خلدون يفعّل مبدأه الإقصائي من قانون العمران، حيث يقول بلهجة غير متسامحة أصلا: «وحكم الملك والسلطان إنّما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلاّ كان بعيدا عن السياسة. فطبيعة العمران في هؤلاء لا تقتضي لهم شيئا من ذلك لأن الشورى والحلّ والعقد لا تكون إلاّ لصاحب عصبيّة يقتدر بها على حلّ أو عقد أو فعل أو ترك، وأمّا من لا عصبية له ولا يملك من أمر نفسه شيئا ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره فأيّ مدخل له في الشورى أو أيّ معنى يدعو إلى اعتباره فيها؟» (70).

الهوامش والإحالات

1 ـ عبد الرحمان بن خلدون، المقدّمة، دار الفكر، بيروت، 1996، الطبعة الثالثة، ص، 49.

2 ـ المرجع أعلاه (م. أ)، نفس الصفحة (ن. ص).

3 ـ م. أ، ن. ص.

4 ـ ن. ص.

5 ـ ص، 50.

6 ـ ن. ص.

7 ـ ص، 52.

8 - E. I. J. ROSENTHAL, Ibn Khaldun: a North African muslim thinker of the Fourteenth Century, in Id, Studia Semitica II, Cambridge University Press, 1971, p. 4.

9 ـ ابن خلدون، المقدّمة، م. أ، ص 54.

10 ـ انظر في هذا الشأن:

R. BRAGUE, Notes sur la traduction arabe de la politique, derechef, qu'elle n'existe pas, in P. Aubenque (ed.), Aristote. La politique. Puf, Paris 1993. pp. 423..433

لقد استشهد ابن خلدون بقولة لأرسطو من كتاب السياسة ولكنه كان متشككا في نسبتها إليه » وقد ذكر أرسطو في الكتاب المنسوب إليه في السياسة أنّ السرّ في ذلك إرهاب العدوّ في الحرب فإن الأصوات الهائلة لها تأثير في النفوس بالروعة.... وهذا السبب الذي ذكره أرسطو إن كان ذكره فهو صحيح ببعض الاعتبارات«. ابن خلدون، المقدّمة، ص، 319.

11 ـ أرسطو، السياسة، 1252 أ 1 ـ 3. أستعمل الدولة المدينة لأن أرسطو لم يفرّق بين الدولة والمدينة

12 ـ السياسة، 1252أ26 ـ 28.

13 ـ م. أ، 1252ب 9 ـ 10.

14 ـ 1252 ب 15 ـ 16.

15 ـ 1252 ب 29.

16 ـ 17 ـ 1252 ب 30.

18 ـ 1253 أ 2 ـ 3.

19 ـ أرسطو، أخلاق نيقوماخوس، 1169ب 18.

20 ـ أرسطو، السياسة، 1253أ3 ـ 4.

21 ـ م. أ، 1253أ16 ـ 18.

22 ـ 1253 أ 20.

23 ـ 1253 أ 31 ـ 33.

24 ـ 1253 أ 36 ـ 37.

25 ـ ابن خلدون، المقدّمة، ص، 54 ـ 55.

26 ـ م. أ، ص، 55.

27 ـ ن. ص .

28 ـ هذه الفقرات تحوصل نوعا ما خاتمة كتاب:

P.DONINI, La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura. La Nuova Italia Scientifica. Roma 1995. pp. 159-60.

29 ـ المرجع أعلاه، ص 160

30- THEOPHRASTE, Metaphysique, Les belles lettres, Paris 1993, Pp. 4 et 12

31 - انظر مثلا كتاب،

J. de ROMILLY, La tragédie grecque, Paris, PUF 1970

32 ـ م. أ، ص، 125.

33 ـ ص، 153.

34 ـ ص، 154.

35 ـ ص، 159 ـ 160.

36 ـ ص، 160.

37 ـ ص، 162 ـ 163.

38 ـ ص، 164.

39 ـ ص، 174.

40. الفارابي، السياسة المدنية، سراس للنشر، تونس 1994، ص، 88. ويواصل الفارابي قائلا: " فبعضهم يحرثون له، وبعضهم يتّجرون له، ويكون قصده في ذلك ليس شيئا أكثر من أن يرى قوماً مقهورين مغلوبين أذلاّء له فقط، وإن لم ينله نفع آخر من جهتهم ولا لذّة سوى الذل".

41. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1995. ص، 149. ويضيف الفارابي "وإن اضطراً لأجل شيء وارد من خارج أن يجتمعا ويأتلفا، فينبغي أن يكون ذلك ريث الحاجة، وما دام الوارد من خارج يضطرّهما إلى ذلك؛ فإذا زال فينبغي أن يتنافرا ويفترقا".

42ـ م. أ، ن، ص.

43 ـ م. أ، ص، 150.

44 ـ ن. ص.

45 ـ م. أ، ص، 152 ـ 153.

46 ـ ص، 153.

47 ـ الفارابي، لا ينكر الصواع، وهو يجيزه في حالة مقاومة المضارّ ودفع الظلم والقهر. فالرجال "المسَالمُون يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به من سائرها ويتركون ما لا ينتفعون به، فما كان ممّا لا ينتفع به ضاراً غلب على وجوده، وما لم يكن ضاراً تركوه. وقالوا فإذا كان ذلك كذلك فإن الخيرات التي سبيلها أن يكتسبها بعضهم عن بعض، ينبغي أن تكون بالمعاملات الإرادية، والتي سبيلها أن تكتسب وتستفاد من سائر الأنواع الأخر، فينبغي أن تكون بالغلبة إذ كانت الأخرى لا نُطق لها فتعمل المعاملات الإرادية. وقالوا فهذا هو الطبيعي للإنسان. فأمّا الإنسان المغالب فليس بما هو مغالب طبيعيا". ص، 158.

48ـ ابن خلدون، المقدمة، ص، 236.

49 ـ م. أ، ن، ص.

50 ـ ن. ص.

51 ـ "اعلم أن المُلك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعها عنها باختيار إنما هو بضرورة الوجود "..فالعصبية ضرورية للملّة وبوجودها يتمّ أمر الله منها". ابن خلدون، م. أ، ص، 253.

52ـ م. أ، ن. ص.

53 ـ م. أ، ص، 254.

54ـ م. أ، ص، 257.

55 ـ م. أ، ص، 179.

56 ـ ن. ص.

57 ـ قال ابن خلدون " فإذا نظرنا في أهل العصبية وما حصل لهم من الغلب على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلاّت والإحتمال من غير القادر والقرى للضيوف وحمل الكلّ وكسب المعدم والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها والوقوف عند ما يحدّدونه لهم من فعل أو ترك وحسن الظنّ بهم واعتقاد

أهل الدين والتبرك بهم ورغبة الدّعاء منهم والحياء من الأكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم والإنقياد إلى الحقّ مع الداعي إليه وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذّل في أحوالهم والإنقياد للحقّ والتواضع للمسكين واستماع شكوى المستغيثين. والتديّن بالشرائع والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك". م. أ، ن. ص.

58 ـ ص، 179.

59 ـ ص، 180.

60 ـ ن، ص.

61ـ ابن رشد، تلخيص السياسة لأفلاطون، دار الطليعة، بيروت 1998. ص، 85.

62ـ ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، تحقيق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت 1994. ص، 172 ـ 173. (التشديد من عندي)

63ـ ابن رشد، المرجع أعلاه، ص، 173.

64ـ ابن خلدون، المقدّمة، ص، 266.

65 ـ م. أ، ص، 267.

66 ـ ص، 271 ـ 272.

67 ـ ص، 272.

68 ـ ص، 273.

69 ـ ص، 273.

70 ـ ص، 279.



المنهج التصنيفي عند ابن خلدون

الناجي محمد حامد*

مدخل:

تعددّت المناهج في حقل العلوم الإنسانية واختلفت باختلاف الظواهر الاجتماعية، والمراحل التي قطعها تطور الفكر البشريّ في مسيرته التاريخية منذ عصور بعيدة.

ورغم هذا التعددّ والاختلاف احتفظ المنهج العلمي بمواصفات ظلت تنمو وتتكامل منذ أن بدأ الإنسان تسجيل ملاحظاته، ومراقبة الظواهر الطبيعية والبيولوجية، ومنذ أن تلمس ما يحكمها من قوانين، وما يكمن وراء ذلك من أسباب، وبديهيّ أنّ الممارسة العلمية في مراحلها البدائية اقتصرت على تسجيل المشاهدات، ثم ارتقت إلى محاولة تصنيفها في إطار يصل الظواهر بعضها ببعض، سواء بحكم التجاور المكانيّ أو بالتوقيت أو التتالي الزمني ؟ وتلا ذلك المنهج التجريبي الذى شهد تطوراً على أيدي العلماء المسلمين والغرب في القرون الوسطى.

إلاّ أنّ هذا المنهج التجريبي لم يكتمل إلا بعد انحسار النهضة العلمية في المجتمع الإسلامي فوضعت الضوابط لتطبيق هذا المنهج(1).

* مركز دراسات المجتمع ـ الخرطوم ـ السودان.

إذا كان الحال كذلك، فهل يمكن اعتبار صاحب المقدمة ذا منحى تجريبي صرف مثل غيره من مفكري عصره ؟

يرى البعض أنّ صاحب المقدمة، كان ذا منحى تجريبيّ، فالمقوّم البيولوجيّ قد كان مستنداً اختياراً تعامل معه ابن خلدون تعامل المخبري مع لوحات التشريح، لأنّ حيرته القصوى تركزت على تحويل التخمين* إلى مشاهدة عينية بغية إرساء قواعد التصور التجريبي. لذلك كان مفهوم التجربة أو المعاينة ذا مرتبة عالية في تفكير واضع علم العمران، ولا نكاد نتردّد في الجزم أنّ ثمرة هذا المقوّم البيولوجي قد تجسمت في وقوفه على قانون جوهري له من العمق والشمول ما للكليات أحياناً، ألا وهو قانون الحاجة لحمته اقتضاء الحاجة في الوجود وسداه إرضاء الحاجة بغية الوجود(2).

ومن المعلوم أنّ الدراسات الاجتماعية تقتضي بطبيعتها المشاهدات والوصف وتتبّع التطورات التي تحدث في الوحدات المجتمعية وليس من الصعب على متخصّص في الفكر الخلدوني، أن يدرك أنّ هذا العلم الإنساني الإجمالي هو علم العمران البشري كما ورد بمعناه الأوسع في نصوص متعددة من المقدمة،

وما دام يعتبر علماً تركيبياً يقتضي استقصاء الظواهر الإنسانية في كل شعب الحياة، فإنه يقتضي التحصيل على معارف موسوعة مصقولة بدقة المنهج العلمي التجريبي، وهو ما يقتضي بالضرورة تعدّد المناهج العلمية عند ابن خلدون وفقاً لنمط الظاهرة الاجتماعية المراد تحليلها (3).

ويرى البعض الآخر، أنّ صاحب المقدمة لم يكن ذا منهج تجريبي بالمعنى الحديث للكلمة كما وصفه البعض، وإنّما قام المنهج التجريبي على أنقاض المفاهيم الأرسطية وكل القوالب القديمة التي حلّت محلها مفاهيم جديدة.

لقد رأى ابن خلدون فساد منهج التفكير الذي عرفه عند اليونان وأتباعهم من فلاسفة المسلمين، حيث ادّعى هذا المنهج القدرة على الإحاطة بعالم ما وراء المشاهدات (4).

صحيح أنّ ابن خلدون اعتمد الاستقراء ولكن لاستخلاص النتائج، بل لتأكيد النتائج التي تصفها. ذلك ما جعل ابن خلدون يبدو في الظاهر تجريبياً استقرائياً وهندسياً واستنباطياً، ولكن دون أن يفي بشروط أي منها(5).

إذا كان ابن خلدون قد فشل في تطبيق المنهجية التاريخية على حد تعبير (الطالبي) فإلى أي درجة نجح في استخدام المنهج التّصنيفي عند دراسته للعمران البشري الذي أكد جلّ الباحثين على اكتشافه لعلم جديد، وإلى أي درجة يمكن الاعتماد عليه اليوم في دراسة المجتمعات البدوية والريفية في العالم العربي والإسلامي ؟

ابن خلدون مكتشف علم العمران:

لقد خاض ابن خلدون تجربته السياسية التي ساهمت بقسط كبير في تشكيل تفكيره وتوجيه رؤاه وتحديد إشكالية علم العمران ومنهجه لدراسة مجتمع المغرب العربي في القرن الرابع عشر، حيث كانت العصبية القبلية تشكل بالفعل الإطار التنظيمي الوحيد والفعال الذي يتم بواسطته ومن خلاله التعبير عن التناقضات الاجتماعية والطموحات السياسية التي نعزوها نحن اليوم إلى العوامل الاقتصادية، أي إلى أسبابها الحقيقية التي تحكمها وتوجّهها.

وهنا يتنزل السؤال ماذا اكتشف ابن خلدون في عزلته، وهل اكتشف علم التاريخ ؟ لقد اكتشف علماً لم يكن معروفاً من قبل وأعطى هذا المولود الجديد إسم علم العمران وله وضع في المقدمة. وفي ذلك انعراج بين نقطة الانطلاق ونقطة البلوغ، عند الانطلاق كانت شواغله بدون شك تتعلق بالمنهجية التاريخية. غير أنّ هذا البحث أدى إلى نتيجة لم تكن مفترضة مسبقاً أو متوقعة حتماً عند الانطلاق (6).

لقد كان صاحب المقدّمة واعياً كامل الوعي بأنّه بصدد اكتشاف علم جديد يختلف في آن واحد عن علمي الخطابة والسياسة المدنية اللذين "ربما يشبهانه"، علم مستقلّ بنفسه تتوافر فيه الشروط المطلوبة في كل علم، ولعل أول هذه الشروط المنهج وقواعد ذلك المنهج. فإنّ هذا العلم ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل العلوم وضعياً كان أو عقلياً (7) حيث يقول صاحب المقدمة (8) (وأعلم أنّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدّى إليه الغوص) ويضيف (ولي الفضل لأنّي نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق ولعلّ ابن خلدون يقصد هنا منهجية هذا العلم الجديد الذي وضعه للكشف عما يلحق بالعمران البشري والاجتماع الإنساني من العوارض والأحوال لذاته)(9). وهو ما جعل البعض يؤكد على أنّ شواغل ابن خلدون كانت أولاً منهجية وأنه كان يرغب أيضاً من التاريخ فهم الواقع الذي مارسه... وإن كان هذا

الوضوح لا يخلو من التردّد الذي لا ينفلت منه كل واضع لعلم جديد(10).

كان ابن خلدون إذن تحدوه الرغبة الملحة للفهم والاعتبار، وذلك لأنه لم يكن انطلاقاً، مؤرخاً محترفاً قاصراً همّة على الجمع والتسجيل (11) حيث استفاد ابن خلدون من منهجية الحديث المقامة على نقد السند عن طريق التعديل والتجريح مؤكداً في الوقت نفسه على عدم جدواها بمفردها، مضيفاً في الآن نفسه بأن نقد السند إن كان شرطاً ضرورياً فإنّه غير كاف، لا أساسي بل يجب أن يأتي في مرحلة ثانية تكميلية مسبقاً من إمكانية وقوع الحدث المروي في حدّ ذاته وذلك بوسائل أخرى أنفع وأجدى، ويعبّر ابن خلدون عن هذا بقوله: ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر نفسه ممكن أو ممتنع. وأمّا إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما يقبله العقل (12). كان هذا الاعتماد أساس أصحاب العلوم النقلية لها سواء كانوا أئمة النقل من المؤرخين والمفسّرين أو من المحدثين وغيرهم، والحال أنّ الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل... فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق، لا سيما إذا كان هذا النقل غثا وسمينا والذي جرّ كامل المؤرخين إلى التمادي في الاعتماد على الراويات أي منهجية الوصف دون مقياس معياري خاص بعلومهم(13).

وهنا يؤكد الطالبي على أنّ المنهجية الجديدة التي اكتشفها ابن خلدون لتعويض منهجية الحديث هي منهجية التاريخ وفي هذه المنهجية يحتل الرتبة الأولى قانون المطابقة الذي سيتفجّر عنه علم العمران، ذلك العلم المستقل بنفسه والمستنبط النشأة. إنّ قانون المطابقة الذي يحتلّ في منهجية ابن خلدون التاريخية مكان حجر الزاوية يستلزم أولاً النظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران البشري والغرض من هذا النظر هو استخلاص ما يلحق هذا الاجتماع من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه والاطلاع على اختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلاً ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتّفق منهما والمختلف(14). إنّ تطبيق قانون المطابقة جره إلى الكشف عن القوانين الاجتماعية وذلك كي يجعل منها بوجه برهانيّ لا مدخل للشك فيه معياراً صحيحاً يتحرّى به المؤرخون طريق الصدّق والصّواب فيما ينقلونه. ولعلّ هذه النتيجة هي التي قادت صاحب المقدمة إلى الوقوف على المنهج التصنيفيّ عند دراسته لطبائع العمران البشري. إنّ طموح ابن خلدون كان يهدف بادئ ذي بدء إلى أن يجعل من التاريخ قصة النشوء والارتقاء ووعاء ضخماً يستوعب سائر ما يحدث في العمران حسب النواميس الطبيعية التي تسيّره والتي كان يعتزم استكشافها وإجلاءها. غير أنه من الجلي البديهي أنه لم يستطع تحقيق هذا الهدف الطموح الذي يتجاوز مقدرة الأشخاص. وهو بناء مستمر لن يتحقّق إلا على مرّ الأجيال وبمشاركة جماعية لم تزل متواصلة (15). لم يكن همّة في كتابته للتاريخ في النهاية تسجيل الحوادث في حدّ ذاتها وإنما فهم أسبابها ومسبباتها ودواعيها ونتائجها (16). ولم يكن التاريخ بالنسبة إليه غاية في ذاته، وإنما وسيلة لفهم واكتشاف نواميس العمران وما يلحقه من العوارض. فعثر على جملة من القوانين التي كونّت علماً جديداً ومستقلاً بذاته دعاه صاحبه "علم العمران".

المنهج عند ابن خلدون:

لقد اكتشف ابن خلدون قانون الحاجة، الذي هو المحصلّة الفيزيائية لقوتّين ضاغطتين، قوة الاقتضاء الخارجي وقوة النزوع الداخلي، الأولى تشجع الحاجة المتسلطة على الإنسان بوصفها تحدياً لوجوده. والثانية

تشكل مسعى الإنسان إلى الاستجابة الطبيعية.

انطلاقاً من هذا المبدأ يمكن القول بأن ابن خلدون يعتبر رائداً للمنهج التّصنيفي بالأساس. وذلك من خلال تصنيفه للعمران البشري بين عمران بدوي وعمران حضري.

وهكذا يتسنّى للباحث الناقد أن يستنبط ملامح التصنيف classification على سلم الاقتضاء البيولوجي، إذ هو درجة أولى من درجات ناموس الحاجة، ألا وهي درجة الاقتضاء الغذائي. ودرجة ثانية هي ضرورة الاحتماء الطبيعي في الملبس المسكن واتقاء الموجودات المتسلطة عليه بالافتراس، ودرجة ثالثة هي درجة التآزر البشري، لأنّ في تعاون الفرد مع الأفراد ما يعينهم على سدّ كل حاجاتهم وأكثر في عزلة الفرد عن الأفراد وقصوره عن سد أدنى ضروراته (17)

إنّ هذا المنهج الاختياري قد حتم إلى الاستناد إلى مبدئين منهجيين أولهما القول بأن مسيرة الإجراءات ليست عشوائية ولا هي تعسفّية مطلقة، وإنما تحملها ضوابط داخلية تمثل منطق انتظامها في الوجود. وثانيهما التسليم بأن العقل قادر على اشتقاق قوانين الظواهر من ذات الظواهر وذلك بانتزاعها عبر التجريد بعد المعاينة (18).

ويتخذ منهجه الوقائع منطلقا وهذه الوقائع توصل إليها ابن خلدون من تجربته الزآخرة في الحياة ومن مشاهداته الكثيرة وملاحظاته المستمرّة لأحوال العمران(19).

وفي اعتقادنا أنّ هذين المبدئين هما لبّ المنهج التّصنيفي عند ابن خلدون، إذ لا يمكن اشتقاق قوانين للظواهر الاجتماعية من ذات الظواهر، إلاّ عبر تجريدها ووصفها وتصنيفها.

والسؤال في هذا الموقع من الورقة كالآتي، هل يمكن القول بأنّ صاحب المقدّمة جاء بقواعد منهج لدراسة المغرب العربي من خلال تصنيفه للعمران البشري بين مجتمع حضريّ ومجتمع بدويّ، وما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه؟

إنّ تصنيف ابن خلدون للعلوم يقوم على تقسيم العلوم إلى قسمين ؛ علوم "نقلية" وعلوم "عقلية" فالأولى تحيل إلى أصول ثابتة مسلّم بها. نصوص مقدسة، ولا مدخل للعقل فيها إلا فيما يتعلق برد الفروع إلى الأصول وهذه العلوم أربعة، علوم القرآن والحديث والفقه والكلام، أما الصنف الثاني من العلوم الفلسفية والحكمية فتشمل المنطق والرياضيات والحساب والهندسة والفلك والموسيقى والطبيعة وما بعد الطبيعة. لكن ابن خلدون لايكتفي في الحقيقة باستعادة تصنيف للعلوم معهود بل هو قد حاول إدماج تصنيفه في تصورّ عام للعمران.

فمن خلال هذا التّقسيم للعمران البشريّ حسب منطق وأسلوب العيش برز المنهج التصنيفي لأبن خلدون حيث صنّف أجيال العرب والبربر في المغرب العربي، حيث يقول (إنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلهم من المعاش) (20).

إنّ هذا التقسيم أدّى بمفكرنا إلى تتبّع وتحليل الواقع الاجتماعيّ من خلال منهج تصنيفي وصفيّ في إطار جدلية مجتمعية تاريخية لابد منها لاستمرارية دور المجتمع والدولة التي تقوم فيه وفقاً لتسلسل الأجيال والعصبية حيث يقول: (إنّ الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص وإنّ عمر الدولة يمتدّ إلى ثلاثة أجيال من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترّف).

إن مقدمة ابن خلدون في تناولها لأنماط عيش مجتمعات المغرب العربي آنذاك اعتمدت من بين ما اعتمدت على منهج تصنيفيّ مقارن، وهذا ما سنلاحظه عند تصنيفه للعمران بين بدو وحضر في مرحلة أولى ثم تصنيفه للبدو في مرحلة ثانية وفقاً لوسائل كسب العيش، أنماط الإنتاج القائم على مبدإ الحاجة.

يبرز منهج التّصنيف الخلدونيّ بالدرجة الأولى عصبية بدو الصحراء والجبال على أنّها وحدها النادرة

على الفعالية، حيث يعتبر بدو الصحراء بمثابة احتياطيّ من الرجال الاشدآء المحاربين بطبيعتهم، تربطهم أواصر وثيقة الصلّة من العصائب. وينطلق ابن خلدون في منهجه بين نمطين من أنماط العيش والانتاج، نمط "حاجيّ وضروريّ" " ونمط " ترفيّ كماليّ" (21). كذلك يظهر التصنيف عند ابن خلدون من خلال تصنيفه للتنافس القبليّ إلى ثلاثة أنواع من التوازن(22):

1 ـ توازن قائم على تكافؤ قوة عصبيتّين

2 ـ توازن تضمنه هيمنة عصبيّة على العصبيّات الأخرى، وتنجح بعد ذلك في انتزاع الأمر من دولة بلغت مرحلة الهرم.

3 ـ توازن قائم بين دولة لاتزال قوية، ونجاح عصبيّة في غلب جميع العصبيات الأخرى، حينئذ يقوم توازن بين هذه العصبية وبين الدولة.

حيث يقول: (وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحقّ من الباطل في الإخبار وبالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتدّ به وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحقّ من الباطل في الإخبار والصّدق من الكذب بوجه برهانيّ لا مدخل للشك فيه. وحينئذ ماذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله ممّا نحكم بتزييفه. كان ذلك معياراً صحيحاً يتحرّى به المؤرخون طريق الصّدق والصّواب فيما ينقلونه).

وهنا يمكن القول بأنّ نظريته في علم العمران البشري تقوم على تحديد العلاقة بين هذين النّوعين من العمران بوصفهما الإطار الذي يتحرك فيه التاريخ (23).

إنّ أجيال البدو والحضر طبيعية، وإنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم، إنّما هو باختلاف نحلتهم من المعاش. فالبدو أقدم من الحضر وسابق عليه، والبادية أصل العمران والحواضر امتداد لها. يقول ابن خلدون في جيل العرب في الخلعة طبيعي (المقصود بالعرب أهل البداوة): إنّ البدو أقدم من الحضر وسابق عليه والبادية أصل العمران والأمصار مددٌ لها... البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عمّا فوقه وأنّ الحضر "هم" المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم (24).

كما أنّ معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنفعة منهم وأنّ سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية وأن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو معناه. والملاحظ أن أغلب فصول المقدمة هي في آن واحد أسماء لظواهر وأحداث اجتماعية تشكل معطيات العلم الجديد والواقع الاجتماعي الذي عاشه ابن خلدون ومازالت امتداداته واشكالياته النظرية والمنهجية قائمة، ومافتئت تعيش بصورة من الصّور داخل مجتمعاتنا الراهنة (25). إلا أن عصر ابن خلدون كان الاختلاف والتباين فيه أوضح ما يكون بين حياة البادية وحياة المدينة. وابن خلدون الذي أراد أن يكشف عن طبائع العمران وثوابته ليجعل منها معيارا لتصحيح الأخبار وتمحيصها، قد ركز اهتمامه على هذه الظاهرة نفسها وهي ظاهرة انقسام العمران جملة إلى عمران بدويّ وعمران حضريّ (26). كما أنّ تحليله الدقيق لطريقة عيش البدو الرحل أي من سماهم العرب ومن في معناهم إلى جانب تحليله الرائع للحضارة المفسدة للعمران هي ما يكشف لنا خبايا المنهج الذي يستخدمه ابن خلدون إلى جانب المنهج التاريخي، ويقوم هذا المنهج في اعتقادنا على مبدإ التناقض الذي عبّر عنه صاحب المقدمة بخشونة البداوة مميزا بينه وبين ما سماه رقّة الحضارة (27).

خشونة البداوة ورقّة الحضارة في لغة ابن خلدون نمطان من الحياة على طرفي نقيض، الأول خاصّ بالبدو عموماً والرحّل منهم خصوصاً والثاني تختص به

فئة اجتماعية غير دائمة ولا قارة هي الارستقراطية الحاكمة(28) في الحضر.

خشونة البداوة تعني أساساً الاقتصار على المعاش الطبيعي من الفلح والقيام بالأنعام.. على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد. وبالتالي فإنّ خشونة البداوة أسلوب في الحياة خاص بأولئك الذين يقطنون في الغالب الأرض الحرّة التي لا تنبت زرعاً ولا عشباً بالجملة. مثل أهل الحجاز وجنوب اليمن ومثل الملثّمين في صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب وأطراف الرّمال في ما بين البربر والسودان، ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار يتخذون البيوت من الشعر والوبر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير منجدة والذين قد يأوون إلى الغيران والكهوف ويتناولون يسيراً من الأقوات بعلاج أو بغير علاج البتة إلا ما ماسّته النار. كما أنّ اجتماعهم وتعاونهم وحاجتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والمسكن والدفاء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة (29).

أمّا رقّة الحضارة، فتعني خاصة أحوال الرقّة والدّعة وعوائد التّرف البالغة مبالغة في الثابت في علاج القوت واستحياذ المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعاناة البيوت والصروح وأحكام وضعها وتنجيدها، إنّه نمط من الحياة خاص بأولئك الذين ألفوا جنوبهم على مصادر الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أحوالهم وأنفسهم إلى والدهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم. فلا تهيّجهم هيعة البيعة، قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلّوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم حتى صار ذلك خلقاً يتنزلّ منزلة الطبيعة (30).

إنّ هذا التباين بين هذين النمطين من أنماط الحياة هو الذي أدّى بصاحب المقدمة إلى الاهتداء إلى المنهج التصنيفيّ، فمحاولة تصنيف هذين النمطين من أنماط العيش ووصف خصائص كل منها، ومن ثمّ المقارنة بينهما هي التي أدّت بابن خلدون إلى أن يصنف البدو إلى ثلاثة أصناف وهو تصنيف اعتمد على نفس المبدإ الذي اعتمده عند تصنيفه للبدو والحضر ألا وهو أسلوب العيش أو نمط الإنتاج القائم على قانون الحاجة.

تطبيقات المنهج التّصنيفي عند ابن خلدون من خلال تصنيف البدو:

حيث يقول واعلم أنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإنّ اجتماعهم إنّما هو للتعاون على تحصيله والابتداء.. بما هو ضروريّ منه وبسيط قبل الحاجيّ والكماليّ. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة (31). ورغم اختلاف أنماط العيش بين هاته الفئات، فإنّها تلتقي في قاسم مشترك بينهما وهو الضروريّ والحاجيّ قبل الكماليّ من متطلبات الحياة اليومية من غذاء وملابس ومساكن وسائر الأحوال والعوائد، وقد صنف صاحب المقدمة البدو إلى ثلاثة أصناف حسب نمط العيش وامتلاك وسائل الإنتاج.

1 - **البدو الرحّل:** وهم البدو الذين يرتكز معاشهم على تربية الابل فهم لا يعرفون الاستقرار ويستغرقون في حياة الترحال "وهم أشد الناس توحّشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم" حيث يقول: "وأمّا من كان معاشهم في الابل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً" (32).

أمّا مراعي التّلال ونباتاتها وأشجارها فلا تستغني بها الابل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة والتقلّب في فصل الشتاء فراراً من أذى

البرد(33). وهم بالتالي أشدّ البدو توحّشاً وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه ومن المفترس من الحيوان وهؤلاء هم العرب ومن في معناهم من ظعون البربر وزناته بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق إلا أنّ العرب أبعد نجعة وأشدّ بداوة لأنّهم بداوة ومختصون بالقيام على الابل فقط(34).

2 . **البدو شبه المستقرين:** وهؤلاء يعتمدون في معاشهم على الرّعي والفلاحة ولا يبتعدون كثيراً على القرى والأرياف، ويعتمدون في معاشهم على تربية السائحة من غنم وبقر، وينتقلون أيضاً في الأرض بحثاً على الكلأ والمرعى إلا أنّهم لا يبعدون في رحلتهم ولا يخرجون عن المسارح الطبيعية وهم ظعَن في الأغلب، فالتقلّب في الأرض أصلح لهم ويسمون شاوية ومعناه القائمون على الشاه والبقر، وهؤلاء مثل البربر والترك وأخوانهم من التركمان والصقالبة (35).

3 . **البدو المستقرون:**

وهم البدو المستقرون في القرى والأرياف ويعتمدون في معاشهم على الفلاحة حيث يقول صاحب المقدمة: (فمن كان معاشه في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال وهم عامة البربر والأعاجم (36).

من وجهة نظر البعض، فإذا كانت منهجية ابن خلدون سليمة في حدّ ذاتها فإنّه من المجازفة أن يجزم أنّ استخدامها من طرفه كان دائماً وفي كل الأحوال سليماً، وشأنه في ذلك شأن كلّ المؤرخين في كل زمان ومكان، إذ الموضوعية المطلقة والتجرّد التامّ إنّما هي غاية دونهما كثيرة باطنية وخارجية لا تفلح دائماً مهما اجتهدنا في تجاوزها ومهما كانت المنهجية التي اهتدى إليها سليمة في المستوى النظري، فهو لم يستطع في مستوى التطبيق أن يتخلّص من العوائق التي تحول عادة دون الموضوعية المطلقة وذلك إمّا بصفة غير شعورية لميوله والتزاماته العقائدية وإمّا بصفة شعورية ومقصودة لالتزاماته السياسية ومنافعه المادية (37).

خاتمـة:

اعتمد ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها للتأمل في مختلف شؤونها للوقوف على طبائعها وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية وما تؤدّيه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات بعضها ببعض. وهذا هو قوام منهجه في بحثه وهو قوام المنهج الذي لا يزال إلى الوقت الحاضر عمدة الباحثين في علم الاجتماع.

وخلاصة القول يمكن أن نعتبر أنّ بحوث ابن خلدون تتناول جميع نواحي الحياة الاجتماعية، سواء في ذلك نواحي التطوّر ونواحي الاستقرار، وذلك باستخدام منهج التصنيف والملاحظة واستقراء الحوادث، يعالج كل بحث منها مجموعة معينة من ظواهر الاجتماع للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين(38). ولذلك يمكن اعتبار المقدّمة موطنا لعلوم عديدة ولذلك ظل العلم الذي انشاه يستوعب جميع ظواهر الاجتماع الانساني وهو ما يقتضي تعدّد الزوايا والرؤى المنهجية. حيث يمكن لكل باحث أو دارس أن يجد ضالته فيه باختلاف أسسهم العلمية ومرجعياتهم المعرفية. وعلى هذا الاساس نعتبره في هذه الورقة رائد المنهج التّصنيفي الذي هو أسلوب أوليّ من أساليب الإحصاء التطبيقي. غير أنّ كثيراً من الأفكار والقوانين التي انتهى إليها ابن خلدون لا تكاد تصدق إلا على المجتمعات التي عاينها وهي شعوب العرب والبربر والشعوب التي تشبهها في التكوين وفي شؤون الاجتماع والتي لازالت إلى يومنا هذا تعيش الثنائية القائمة على البدو والحضر.

الهوامش والإحالات

(1) ـ المسدي، عبد السلام، الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون. عن ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – تونس 14 – 18 أفريل 1980م، ص 116 .

(2)المسدي، ص 121

(3) مزيان المجيد، التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، عن ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – تونس 14 لأ 18 أبريل 1980، ص 236 – 237

(4) ـ مزيان، ص 233.

(5) ـ الجابري، محمد عابد، ما تبقى من الخلدونية، مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون، عن ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ص 290.

(6) الطالبي محمد، منهجية ابن خلدون، عن ندوة ابن خلدون للفكر العربي المعاصر لأ 14 – 18 المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس 1980، ص 28.

(7) الجابري مرجع سبق ذكره ص 285.

(8) ابن خلدون، عبد الرحمن : مقدمة ابن خلدون، دار إحياء التراث العربي بيروت 1988م، ص 38

(9) ـ الطالبي محمد، مرجع سابق، ص 29.

(10) الطالبي محمد نفس لمرجع، ص 30.

(11) الطالبي محمد نفس المرجع، ص 32.

(12)الطالبي محمد، نفس المرجع، ص 34 لأ 35.

(13) الطالبي محمد، مرجع سابق ص، 34 لأ 35.

(14) الطالبي محمد، نفس المرجع السابق ص 38.

(15)الطالبي محمد، مرجع سابق ص 46.

(16)الطالبي محمد، نفس المرجع ص 63 – 64.

(17)المسدي،مرجع سبق ذكره، ص 122.

(18)المسدي، مرجع سبق ذكره، ص 123.

(19) كريب أيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هبرماس، ترجمة سلسلة عالم المعرفة، عدد 244، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 1999، ص. 8 .

(20) المقدّمة، ص 120

(21) أومليل علي : مرجع سابق، ص. 143–151.

(22) نفس المرجع السابق، ص. 154.

(23) الجابري، مرجع سابق، ص 296.

(24) المقدمة، ص 122.

(25) الجابري،مرجع سابق، ص. 294.

(26) الجابري، نفس المرجع، ص. 296.

(27) نفس المرجع السابق، ص. 297.

(28) الجابري، نفس المرجع، ص 297.

(29)المقدمة ص 208.

(30) المقدمة، ص 125.

(31) المقدمة، ص 121.

(32) زنبير محمد، الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون، عن ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – تونس 14 – 18 أفريل 1980، ص 197.

(33) المقدمة، ص 121.

(34) المقدمة، ص 121.

(35) المقدمة ص 121.

(36) المقدمة، ص 121.

(37) الطالبي محمد، ص 53 – 55.

(38) وافي عبد الواحد، اعلام عبدا لرحمن ابن خلدون، الهيئة المصرية للكتاب 1975، ص 181– 182.



الكتابات التاريخية عند ابن خلدون

محمد مكحلي*

الملخص:

أرّخ ابن خلدون لحوادث زمانه ولم يكتف بالوصف والتسجيل بل أراد أن يكشف عن علة وحكمة ما شاهد من وقائع في تاريخ المغرب ، عاصر فشل آخر محاولة جدية استهدفت توحيد المنطقة وناظر العلماء والفقهاء وكاتب الوزراء والأدباء ورافق شيوخ القبائل وعاشر المتصوفة والمنقطعين فقام بإصدار حكم على الفترة والمنطقة ورجالها فاعتبر إخباريا وأصوليا وحكيما. رأى وطنه بلاد الغرب الإسلامي في طريقه إلى الانحلال فوصف مراحل ومظاهر ذلك الانحلال بدقة وصدق وأسى إلى حد أن لا أحد يستطيع اليوم أن يقرأ ماكتب وينفلت من الجو القاتم السوداوي الذي أحاط به.

من هنا نصل إلى أهم الخطوط العريضة لهده الدراسة وهي :

1 ـ ابن خلدون الإخباري

2 - التاريخ والكتابة التاريخية عند ابن خلدون

3 - النظرية الخلدونية

*أستاذ بقسم التاريخ ورئيس قسم علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة الجيلالي اليابس ـ سيدي بلعباس ـ الجزائر

تقديم

ولد ابن خلدون شهر نوفمبر العام 1332م من أسرة تعود إلى أصل يمني حضرمي استقرت في الأندلس درس كثيرا من العلوم التي كانت سائدة في عصره من تاريخ وفلسفة وسياسة كما شغل كثيرا من المناصب الحكومية وقام بكثير من الرحلات شرقا وغربا وعمل في السلك السياسي لدى كثير من الأمراء في الأندلس وفي بلاد المغرب. ثم أقام بمصر مند العام 1382 م حتى قبيل و فاته العام 1406م تولى فيها العديد من الوظائف في التدريس وفي القضاء(1) .

لاحظ ابن خلدون أن المؤرخين من قبله قد امتلأت مؤلفاتهم بأخبار لا تحتمل الصدق ولا يمكن أن تتفق مع الواقع في شيء، ودعاه ذلك للبحث عن الأسباب التي تقود المؤرخين إلى الخطإ في كتاباتهم (2) وقد رأى أن من هذه الأسباب ما يأتي :

1 - التشيعات للآراء والمذاهب .

2 - الزهول عن المقاصد أي عدم معرفة الدوافع الحقيقية لواقعة تاريخية معينة.

3 - جهل المؤرخين بالقوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية.

4 - جهلهم بالقوانين التي تخضع ظواهر الاجتماع الإنساني .

إن موضوع الدراسة عند ابن خلدون هو ماسماه واقعات العمران ولم يحاول أن يعرّفها ويبين خواصها وإنما اكتفى بالتمثيل لها في أول المقدمة كالتوحش والعصبيات وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش(3).

أما منهج الدراسة عند ابن خلدون فهو يرى أن يكون منهجا علميا يعتمد على الاستقراء والملاحظة، أو كما يقول قياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب.

ويمكن تحديد خطوات المنهج عند ابن خلدون في النقاط الآتية.

1 ـ ملاحظة الظواهر ملاحظة مباشرة.

2 ـ تعقب الظاهرة الواحدة في تاريخ الشعب الواحد في مختلف المراحل التاريخية مع تحري الصدق في الروايات التاريخية .

3 - استخدام منطق المقارنة .

4 - استخدام منطق التعليل بعد جمع المواد الأولية المتصلة بالظاهرة وذلك للوصول إلى القوانين العامة التي تحكم الظواهر المختلفة.

بحث ابن خلدون في تطور المجتمع وأشكاله فحدد له شكلين هما البدو والحضر، ورأى أن البداوة أصل للحضارة وسابقة عليها وهذه بلا شك نظرية لها أهميتها في علم الاجتماع الحضري أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع.

ومن دراسته لظواهر السياسة انتهى إلى أن المجتمع البشري شأنه شأن الفرد الذي يمر بمراحل منذ ولادته حتى وفاته وأن للدول أعمارا كالأشخاص سواء بسواء. و عمر الدولة في العادة ثلاثة أجيال و الجيل أربعون سنة فعمر الدولة إذن مائة و عشرون سنة. وخلال هذه الأجيال الثلاثة يمر المجتمع بأربع مراحل:

1 ـ المرحلة الأولى هي مرحلة البداوة . . و هي المرحلة التي يقتصر فيها الأفراد على الضروري من أحوالهم و يكونون عاجزين عن تحصيل ما فوق الضروريات، و تتميز هذه المرحلة بخشونة العيش وتوحش الأفراد و بسالتهم كما تتميز بوضوح العصبيات و ضعف الروح الفردية.

2 ـ و المرحلة الثانية هي حالة الملك، و فيها يتحول المجتمع من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف و من الاشتراك في المجد إلى الإنفراد الواحد به و كيل الباقين عن السعي إليه. و معنى ذلك أن ما يحدث تركيز السلطة في يد شخص أو أسرة أو فئة بعد أن كانت شائعة و لا تختفي العصبيات تماما وإنما تظل ذات وجود في نفوس الأفراد.

3 - أما المرحلة الثالثة . . فهي مرحلة الحضارة و هي مرحلة ترف و نعيم و فيها يقول ابن خلدون : «ينسى الناس عهد البداوة و الخشونة فيصيرون كأن لم يكن، و يفقدون حلاوة العزوة و العصبية و يبلغ فيهم الترف غاية فيصيرون عيالا على الدولة و تسقط العصبية بالجملة و ينسون الحماية و المدافعة».

4 - و المرحلة الرابعة- هي مرحلة الاضمحلال وهي المرحلة التي تسبق الدولة و زوالها و هي نتيجة حتمية لمرحلة النعيم و الترف السابقة عليها (4).

أولا: ابن خلدون الإخباري

منذ القرن الثالث بدأت كتابة التاريخ عند العرب تجنح إلى نوع من أسلوب السرد المتواصل، والابتعاد عن أسلوب الإسناد الذي ورثوه من مصطلح الحديث. لقد قرب هذا المنهج من الطريقة الإنشائية كما أنه في نفس الوقت أقام جسورا من التواصل مع المعايير الفلسفية التي أصبحت توجه الفكر الإنساني أسوة بالعلوم الأخرى، واعتبر ذلك إيذانا جديدا للتاريخ الإسلامي(5).

ظل المؤرخون متمسكون بالمنهج الذي أوجده علم الحديث مرجئين العقل لعدم قدرته على التمييز صحة الأخبار وزيفها، وتجد جسد هدا التصور الطبري حين أعلن أنه يعتمد في كتاباته على الآثار والأخبار عن الرسول الكريم صلّى اللّه عليه وسلّم وعن السلف الصالح. و واضح أن الطبري اعتمد منهجية الحديث

والعلوم على اختلاف أنواعها والصنائع والفنون وغيرها. ولهذا فإننا لا نبالغ إذا قلنا بأن قوة فكره وثرائه يسمحان لدارسه بأن ينسبه إلى كل العلوم بصفة خاصة كما يمكن أن ننسبه إلى عصره والى كل العصور من بعده (10).

وعليه يظهر أن الغاية التي كان ابن خلدون يرمي إليها من وراء فتوحاته في فهم الظواهر التاريخية والاجتماعية بما لم يتم لأحد من قبله ليست من وضع نسق فكري مضبوط لمعرفة آليتها فحسب، ولكن رسم الخطة التي يجب على المسلمين اتّباعها ليتجاوزوا الأزمة متعددة الوجوه التي كانوا يتخبطون فيها ويعانون منها (11).

لقد كانت حالة المسلمين في زمان ابن خلدون سيئة للغاية، ولعله كان يرجو أن يفيدهم بعمله وأن يصغوا إليه، فلم ينس وهو يقبض العنان على القول في نهاية المقدمة أن يرجو ممن يأتي بعده ممن يؤيده الله بفهم صحيح وعلم مبين أن يغوص في مسائل علم العمران على أكثر مما كتب، لأنه ليس على منشئ الفن إحصاء مسائله، وإنما علية تعيين موضوع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكتمل، هكذا يقول ابن خلدون وإنّه ليظهر لنا من قوله أنّه كان يرجو أن يأتي من بعده من سيتم عمله لأنه كان يرجو دون شكّ أن العالم الإسلامي سينهض وأنّه سيعود إلى عزه، ولكن الأيام لم تحقق أمنيته اذ عرف المسلمون من بعده الجمود والتخلف بكل أنواعه ونسوا فكره ولم ينتبهوا إليه وإلى مثله إلا بعد أن استفاد منه غيرهم وتجاوزوه.

إن التاريخ مدين لابن خلدون بالكثير فالقرآن هو المنطلق وهو المفجر لكل العلوم التي جادت بها قريحته، أما لغته العربية الفصحى فقد جعل منها دون تشويه لغة طيعة للتعبير عن المفاهيم الجديدة التي يكشف عنها البحث ألطلائعي وثقافته هي الثقافة الدينية المتفتحة على ثقافة الحضارات السابقة ولا سيما اليونانية، ولكن من غير افتتان بها وعبودية لها. وغايته إصلاح الإنسان المسلم وإصلاح المجتمع الإسلامي إصلاحا يجعله في مستوى مسؤولياته إزاء نفسه والإنسانية جمعاء (12).

ثالثا: النظرية الخلدونية

حسب ابن خلدون فإن علة العلل لمسار تاريخ بلاد المغرب هي أن السلطة السياسية تكون بالغلبة وهي مفصولة عن المجتمع الأهلي، و العلاقة بينهما علاقة مواجهة و تتجسد في البدو و الحضر فالحضارة تابعة، متولدة، اصطناعية فالنزوع إلى الغلبة و القهر هو التطلع إلى الانفراد بالسلطة وهو قوة دافعة، وهذه لا توجد عند البشر إلاّ في العصبية القبلية (13).

إن النظرية الخلدونية لا تزيد على كونها هذبّت و نظمت الأخبار في إطار معقول. و الأخبار هنا هي كل ما روي عن الدويلات المغربية المرابطية و الموحدية و المرينية و الزيانية و الحفصية . إن ابن خلدون يعرض نوعا من التاريخ المهذب، تاريخ فقيه أصولي تدرب على ربط الأعمال و الأفعال بالدوافع.

نشأت النظرية الخلدونية عن تلخيص و تحرير، وتحجيم و تأطير حقبة (14) محددة. فنظرية ابن خلدون جزء من أوضاع المغرب في أواخر القرن الثامن الهجري، فتفسير النظرية والظروف المحيطة بها تفترض الرجوع إلى العوامل المحركة في الحقل المجتمعي آنذاك، العصبية، الغلبة، البداوة، الحضارة رغم ما لحق بلاد المغرب بحلول القرن الثامن الهجري من اختلال التوازن لصالح دول شمال البحر الأبيض الأبيض المتوسط الأوربية. فساد الانحطاط ببلاد المغرب، وكان ذلك بـ :

تحكم البدو في الجيش ثم في الدولة، التنازع عن السلطة، قلة الجبايات، ضعف الإنتاج، خراب الأمصار، تقهقر الثقافة، فشكلت كل هذه العوامل انحطاطا حضاريا انحلت بسببه الدولة و تفتت المجتمع فاستقلت كل فئة اجتماعية عن الأخرى. و هذا ما أشار إليه ابن خلدون و تحدث عنه في المقدمة إذ ربط كل هذه العوامل : البداوة و العصبية، السلطة و الدولة،

والعلوم والصناعات والفنـــون فأقـام بذلك قواعد علم العمران (15).

الخاتمة:

حاول ابن خلدون جعل المجتمع الموضوع الخاص للدراسة و قادته هذه المحاولة إلى تحليل المجتمع و تقسيمه إلى فئات يمكن معالجتها بالطريقة العلمية، إن ابن خلدون اتبع أرسطو في نظريته بأن الإنسان اجتماعي بطبعه كما أظهر في كتاباته آثارا من أفلاطون بأن الإنسان اجتماعي لأن مطالبه كثيرة ومتنوعة لدرجة أن إشباعها يتطلب جهدا تعاونيا. كما أن هناك آثارا قوية من بعض المفكرين الاجتماعيين الكلاسيكيين من ناحية الاعتقاد بأن صراع الرغبات يوجه المعارك، ويقود إلى إقامة حكومة لتحقيق النظام والاستقــــرار. وقــد أصر ابــن خلدون على ضرورة التجانس لتحقيق دولة مستقرة كما يحق له أكثر من الإيطالي فيكو المطالبة بشرف تأسيس فلسفة التاريخ في صورتها الحالية، كما أن معالجته للعوامل المتضمنة في العملية التاريخية معالجة دقيقة تفوق معالجة فيكو الذي جاء بعده بثلاثة قرون.

إن وجهة النظر والمنهج الذي اتبعه هذا المفكر المسلم تبلور بطريقة واقعية فلم يسمح لنفسه بالخضوع للاعتبارات الأخلاقية أو الميتافيزيقية، ولاحظ الدولة كما هي في الواقع دون أية عاطفة أو انفعال. وأهمية ذلك ما لتاريخ العقل الإنساني من أهمية عظيمة. ففي القرن الرابع عشر أوجدت حضارة الإسلام أفضل ممثل للمذهب الواقعي التاريخي لهذا العالم الاجتماعي الذي تنبأ بنظريات تثريها وتؤثر فيها.

الهوامش والإحالات

1 - عبد الهادي الجوهري: علم الاجتماع، نشأته وتطوره، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة 1999 ص27.
2 - المرجع السابق.
3 - نفسه.
4 - نفسه.
5 - طريف الخالدي: بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت ط1، 1982 ص34.
6 - الصغير بن عمار: الفكر العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981 ص 79لتفاصيل أكثر ينظر : جعفر محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1997 ص79.
7 - المسعودي أبو الحسين علي بن الحسين بن علي: مروج الذهب ومعادن الجوهر تحقيق محمد بن محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب اللبناني، بيروت ج1 ، 1966 ص 10.ينظر أيضا : عبد الرحمن ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتاب اللبناني بيروت ج1، 1983 ص 36.
8 - الهادي التيمومي: مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، دار محمد علي للنشر، تونس ط1، 2003 ص 11.
9 - الربيع ميمون: من الغزالي وابن خلدون إلى مولد العلوم الإنسانية، مجلة حوليات جامعة الجزائر ديوان المطبوعات الجامعية عدد3، 1989 –1988 ص 78.
10 - نفس المرجع ونفس الصفحة.
11 - نفسه.
12 - نفسه ص 80 .
13 - عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي ج 2 - 2000 ، ص 229.
14 - المرجع السابق ص 230.
15 - نفسه، ص 237.

كيف يُقرأ ابن خلدون اليوم

عبد القادر الجليدي*

المقدّمــــــة

تعتبر العولمة ذلك الحدث التاريخيّ والاجتماعيّ الذي ميّز عصرنا الحاضر. فالعولمة هي محاولة لرسم المجتمعات الإنسانية انطلاقا من إعادة بنــاء العــلاقــات الاقتصــادية والاجــتمــاعية علــى أســاس مقاييـــس تكـــنــو اقتصاديـــة « Techno-économique». لغاية إرساء ونشر السعادة والرفّاه بين كل المجتمعات والفئات فيها. ولكن ما يحدث هو عكس هذا فما نلاحظه أنّ العولمة هي الوجه المتعارض مع الواقع الاقتصادي والاجتماعي لتلك المجتمعات إنّ "بيار بورديو" "Pierre Bourdieu"لم يكن مبالغا عندما اعتبر العولمة "إمبريالية" ثقافية واجتماعية قديمة / جديدة، تتمظهر في عدة حيل ثقافية وإيديولوجية(1) وأشكال وأنماط تبادل اقتصادية وتجارية.

وهكذا فإن مقولة "العولمة" برغم التّحديدات الاقتصادية الأكثر صرامة وراديكالية لا يمكن أن تكون مجرد تأويلات لتصوّرات تختلف من بلد إلى آخر ومن طبقة اجتماعية إلى أخرى. "ففي الولايات المتحدة الأمريكية هناك تبنّ مطلق للعولمة ولا تتعرض إلاّ لنقد طفيف، عكس بقية البلدان الأوروبية مثل فرنسا، إذ هناك معارضة ملموسة لهذه العولمة ومخاطرها. أما على مستوى الفئات الاجتماعية فإنّ النخب والفئات الاجتماعية العليا تعطي قيمة هامة لهذه الظاهرة أكثر مما تعطيه إيّاها الطبقات الوسطى وصغار الفلاحين والعمّال(2) وتختلف درجات المواجهة أو الانخراط في هذه المنظومة الاقتصادية الاجتماعية بين أقطار العالم.

إنّ الموقف من العولمة يراوح بين اتّجاه إيجابيّ يرى أنه بالإمكان أن تحقّق هذه الظاهرة نوعا من التطوّر والتقدم لكافة مجتمعات العالم وشعوبها، وأنها مسألة حتمية يصعب مواجهتها والحدّ من نسق تسارعها(3) تزامنا وتناغما مع الفترات الاقتصادية التي تميزت بها الثمانينات والتي اختصت بتنامي الحركات الاجتماعية في البلدان النامية نتيجة تعمق مظاهر التفاوت بين الفئات الاجتماعية والجهات داخل القطر الواحد. فالعولمة لا يمكن أن تكون إلاّ شكلا متطورا للاستعمار في تلك البلدان النامية، فهي الإطار الذّي تم فيه عملية تعميق الهامشية الاجتماعية والاقتصادية داخل البلدان التي تؤدّي بدورها (الهامشية) إلى تنامي حركات اجتماعية تتميزّ بالشكل العنيف، إلى جانب

* أستاذ جامعي. تونس.

تنامي حركة فكرية ثقافية تتميز بطابع نقدي مناهض للاتجاهات العامة والإيديولوجية للعولمة(4).

وفي المقابل أدت هذه العولمة إلى تنميط نموذج الثقافة الشبّابية في كلّ الأوساط العمرانية، فلم نعد نلاحظ اختلافا بين النماذج الثقافية والإعلامية سواء أكانت في الأرياف أو المدن. وقد صاحب ذلك توحيد النموذج الاستهلاكي فقد أصبحنا نلاحظ نفس أنواع اللباس والغذاء والترفيه في كل الأوساط السكانية مع تنامي انتشار الوسائط التكنولوجية الإعلامية في الريف والحضر على حد السواء. ولكن رغم كلّ هذه التحولات التي صاحبت هذا المفهوم على أرض الواقع الاقتصادي والاجتماعي الثقافي، لا يمكن أن نقف على تعريف موحّد لهذا المفهوم (العولمة)، بل قد تعددت تعريفاته واختلفت باختلاف زوايا النظر إلى هذا الحدث أو الظاهرة. وتباينت المواقف منها بتباين المواقع الطبقيّة والاجتماعية واختلاف الأوساط الاقتصادية والمهنية. فقد تعني تلك المعاصرة والحداثة وذلك التقدم والرقيّ الاقتصاديّ والاجتماعيّ، كما يمكن أن تعني ذلك النظام العالميّ الاقتصادي الجديد / القديم الذي يرفض كلّ أشكال التخلّف وأسبابه، فهو نظام القطبية الرأسمالية الرافضة لكل المجموعات الفقيرة والأمية.

إنها أيضا تلك النّزعة التي تمكنت من الدول المتقدمة والمتمثلة في فرض الهيمنة العالمية للقطب الواحد على حساب كل الأنظمة القومية. تلك النزعة التي يمكن أن تؤدي إلى تدعيم وتثبيت الفوضى والعنف المنظم من طرف الدولة المهيمنة عالميا(5) ويمكن أن نلخّص هذه النزعة الميالة إلى نشر الرّعب العالميّ قصد امتصاص وابتزاز ثروات تلك الشعوب(6)، في ثلاث نقاط أساسية قد تجتمع حول أغلب الاتجاهات النظرية سواء أكانت ليبرالية أو ماركسية :

*إنّ ما يخفّف من أثر هجمة العولمة على المجتمعات هو التركيز على الخصوصيّة المجتمعيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة مقابل متطلبات العولمة.

*لا تعني العولمة تلك الشمولية التقنية والتكنولوجية، بل يجب البحث في الفرق بينها وبين الشمولية وما يقترن بها من خصوصيات اقتصادية وتقنية.

*العولمة هي بوّابة الخطر على كلّ الثقافات الوطنيّة نتيجة التّنميط الأحادي للمنتوج الثّقافي الاجتماعي، وقد يكون هذا أيضا مساعدا على "إنماء التفاهة"(7) و"إفساد الذّوق"، وليس العكس وذلك نتيجة عدم التكافؤ في التجهيزات والمرافق والتقنيات.

وهكذا فإنّ العولمة لا يمكن أن تكون إلاّ في إطار التعارض بينها وبين المجتمعات المحلية الوطنية، لما تستند إليه في تشكيل ذاتها من أبعاد اقتصادية ضاغطة. فإنّ الحريات الاقتصادية والتجارية لا يمكن أن تنتج إلاّ مظاهر من التفاوت الاجتماعيّ والمعيشيّ بين الفئات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، ومستويات من التباعد السياسيّ والاقتصاديّ بين البلدان والمجتمعات في هذا العالم.

إنّ مخاطر العولمة بسبب تثبيت مسألة التفاوت بين البلدان بالإمكان أن تؤدي إلى حالات من الصّراع الحضاري الاقتصادي تصل نهاياته إلى انتشار العنف الدولي وإشعال نيران الحروب الاستعمارية من جديد لهدف الاستيلاء على مصادر الثروة وخاصة منابع النفط، وقد تخاض هذه الحروب تحت شعار حماية هذه الثروات، التي تمثل "التراث الإنساني المشترك" من سوء تصرف أصحابها لكونهم أبعد عن الديمقراطية وأميل إلى الإرهاب والفوضى"* . إنّ هذه العولمة لا تعرف المجتمعات ولا تميل إلى خدمتها، إنّها لا تعرف سوى الأفراد، وقد أكدت هذا الاتجاه "مارغريت تاتشر" عندما قالت إنّها "تحبّ أن تردّد أنها لا تعرف سوى الأفراد وأنه لا فكرة لديها كيف يكون المجتمع"(8). وهكذا يمكن القول إنّ هذا النظام العالميّ الاقتصاديّ يتميز بمجموعة من الخصائص

تؤكد اقتصادويته على حساب اجتماعيّته وهي كالآتي :

1 ـ عالم أقلّ إيديولوجية وأكثر واقعية وعقلانية.

2 ـ عالم القطبيّة المتعددّة ونشوء دول جديدة في قمة النظام العالمي.

3 ـ عالم شديد التّداخل والتّشابك والاندماج، يتعذرّ بذلك الفصل بين الاقتصاد والسياسة والبيئة.

4 ـ تكتلات اقتصادية وسياسية واجتماعيّة على أساس مبدإ المحليّة المشتركة.

5 ـ عالم الثورة التقنية الثالثة والثورة المعلوماتية المبنيّة على توليد المعرفة الجديدة اللاّمتناهية والتّي أساسها التنمية البشرية والعقل الإنساني المتجددّ. وهكذا يمرّ العالم المعاصر بثلاث ثورات كبرى :

1 ـ ثورة التكتلات الاقتصادية / السياسية المتوحدّة والمنفتحة في آن واحد

2 ـ ثورة التقنية الثالثة، المتمثّلة في امتلاك المعارف والعلوم والسيطرة عليها

3 ـ ثورة الديمقراطية الإنسانية.

ولا يمكن لأيّ مجتمع أن ينخرط في القرن الحادي والعشرين دون المرور بها. ولكن كيف تتجلى العلاقة بين مجتمعنا و"النّظام العالمي الجديد"؟

لم يعد مصطلح العولمة يمثّل لغزا داخل مجتمعاتنا، بل أصبح مجردّ مفهوم لوصف بعض الأوجه الرئيسية للتحولّ الحديث في النشاط الاقتصاديّ العالميّ المتمثلة في إلغاء القيود التنظيمية والتفاعل مع المتغيرات السريعة في التكنولوجيا والاتصالات. وذلك بضمان التحركّ نحو سوق عالمية متكاملة وخلق أقطاب جديدة في إطار دفع الديناميكية الاقتصادية على أساس منظومة ثقافية وأخلاقية تراعى فيها الخصوصيات الاجتماعية والتراثيّة للمجتمعات والتي بإمكانها أن تساعد على تأسيس نهج أخلاقيّ اجتماعيّ تتوحد فيه كل الإنسانية وتراعى فيه هذه المبادئ الثلاثة (9) :

* إعلان وتشجيع الالتزام بالقيم الأساسية المتعلقة بنوعية الحياة والعلاقات وتعزيز الإحساس بالمسؤولية المشتركة إزاء الحوار العالمي في كل المجالات الاجتماعية والسكانية والاقتصادية.

* التعبير عن هذه القيم من خلال الأسس الأخلاقية لمجتمع مدنيّ عالميّ قائم على الحقوق والمسؤوليات المحددّة تشارك فيه كلّ القوى الفاعلة العامّة والخاصّة والجماعيّة والفرديّة.

* تجسيد هذه الأخلاقيات في النظام المتطورّ للمعايير الدولية وملاءمة المعايير القائمة للسيادة وتقرير المصير مع الحقائق المتغيرة حسبما تقتضي الضرورة.

وهذه المبادئ جميعها تستند بالضرورة إلى فعل اجتماعي ثقافي يهدف إلى تعميق الوعي بالتنظيم الاجتماعي بصفة عامّة، وتجذير الشعور بالمواطنة المتحفزة إلى الانصهار في رحاب الإنسانية؛ وذلك بتطوير قدراتها الإبداعية في مجال العمل المنتج والثقافة المبدعة التّي تسمو ببعدها الإنساني والكوني عموما. وهذا يتطلب درجة من السموّ الأخلاقي والاجتماعي ولا يكون إلاّ إذا ما كان ذلك المجتمع مرتبطا بكلّ المكونّات البنائيّة الاجتماعيّة والفكريّة والعلميّة في جميع المجالات ومتفتحا في نفس الوقت على العالم.

ولدراسة هذه العلاقة بين الخصائص الفكريّة العلميّة في علم الاجتماع الخلدوني والعولمة لا بدّ من إعادة قراءة مقدّمة ابن خلدون وما يمكن أن توفرّه من آليّات تحليل لبعض مظاهر هذه التحولاّت الجديدة.

العنصر الأولّ : علم الاجتماع، التحولّ والتغيرّ

إذا ما انطلقنا من كون علم الاجتماع علما حديثا و"مستنبط" النشأة فهو يعتبر من آخر العلوم الاجتماعية والإنسانية التّي انفصلت في موضوعها وفي

توظيفها للمناهج البحثية عن الفلسفة وبقية العلوم التجريبية وخاصّة البيولوجية. إنّه يهدف في الأصل في كلّ مراحل الانفصال إلى تعميق النظر في أنواع السلوك الإنساني والاجتماعي لأفراد المجتمعات وجماعاتها. فهو يدرس كافة العلاقات الاجتماعية وأسس تشكلها. وهو بالتالي يبحث في أنماط التفاعل الاجتماعي الذّي يحدث بين مجتمع وآخر.

فعلم الاجتماع يدرس الإنسان في حلّه و ترحاله وفي كسب معاشه و انتظام عمرانه وفي تمنزله ونسبه ونسله فهو العلم الذّي يؤلف بين الإنسان و محيطه وبين الإنسان وحاجاته. فهو الجامع بين كلّ النتائج التي تحققها جلّ الدراسات حول فعل الإنسان وتفاعله مع من يحيط به. فهو العلم الذي يتميز عن بقية العلوم الاجتماعية والإنسانية بالاتّساعية والاكتساحية Science impériale بكونه عموميّ النظرة وشموليّ النتائج بل لكونه قادرا على دراسة كلّ الظواهر وتحليل أبعادها ومؤثراتها في كلّ مرحلة من مراحل تطوّر المجتمعات.

يتطلّب التفّكير في ظاهرة التحوّلات الاجتماعيّة، عادة من الباحث السّوسيولوجي التّساؤل عن شرعيّة حضور هذه الظّاهرة وكيفيّة تمظهرها في الواقع الملموس؟ وإلى أيّ تصنيف سوسيولوجي يمكن إخضاعها؟ أي هل يخضع إلى تصنيف ثنائي مستندا إلى منهجيّة التّحليل السّوسيولوجي المقارن التّي يراعى فيها التّاريخ الاجتماعي للمجتمعات، أم إلى تصنيف ذي طابع عام يهدف إلى الدّراسة الكليّة لتلك التجمّعات السكّانيّة في إطار علاقتها في ما بينها؟ هذا التّصنيف الذّي يستند بدوره إلى المنهجيّة الجدليّة البنائيّة التّي تحكمها مداخل ثلاثة :

*مدخل الجدل الاجتماعي التّاريخي الذّي يركزّ على التّناقضات التّي قد تعيشها المجتمعات مع الواقع.

*مدخل النّسق النّظامي الذّي يهتمّ بتحليل الجوانب السلّوكيّة والأشكال التّنظيميّة والوظيفيّة التّي قد تشهدها المجتمعات.

*مدخل ذو طابع بنائي يركزّ على إدراك خفايا البنية الدّاخلية لكلّ التّمظهرات الحياتيّة وذلك انطلاقا من تحليل العلاقة بين داخل تلك المجتمعات وخارجها.

وبالإمكان أن نجد مداخل منهجيّة أخرى لدراسة الحركات والتحولات الاجتماعيّة؛ وقد تتميزّ هذه المداخل بطابع خاص، أي تنطبق على مجال محدّد من مجالات الحركة الاجتماعيّة والاقتصاديّة السكّانيّة في هذه المجتمعات أو تلك، وتستند هذه المنهجيّة إلى ما يشكّل من رؤى وأفكار سوسيولوجيّة حول الظّواهر التّي قد تحدث في تلك الفضاءات الاقتصاديّة والسّوسيولوجيّة. وتكون تلك الرؤى الخاصّة في عمقها النّظري ذات مستندات ومرجعيّات حضاريّة ثقافيّة اجتماعيّة تحكمها ثنائيّة التقدّم الحضاري والتميزّ التّاريخي/ التخلّف الحضاري والافتقار الإبداعي التّاريخي الاجتماعي. ولكن ما يمكن الإشارة إليه هنا هو أنّ تلك الرؤى قد تكون انبهاريّة بالآخر مقابل الصّفة الاستنقاصيّة للذّات الاجتماعيّة والحضاريّة التّاريخيّة.

إنّ علم الاجتماع الخلدوني عند معالجته لظاهرة التحولات يستند إلى مفهوم الثّنائيّة في تنميط الظّاهرة وتصنيفها. وقد يعود هذا الاستناد إلى مجموعة من الأسباب يمكن ذكر بعضها :

أ - ميل ابن خلدون عند التّحليل لظاهرة التحولّ الاجتماعي إلى التّمييز بين مراحل مسار التحولّ وذلك لعلّه بهذا التمييز يعرف طبيعة النّظام الاجتماعي والبنائي لهذا المجتمع أو ذلك.

ب - إنّ كلّ مرحلة من التحولّ تمثّل في حدّ ذاتها نموذجا مثالياً في تلك الفترة التّاريخيّة والاجتماعيّة المتشكلّة.

ج - التّنميط أو التّصنيف السّوسيولوجي المبنيّ على الثّنائيّة قد صاحب كلّ التّنظيرات السّوسيولوجيّة بدءا بابن خلدون وصولا إلى كارل ماركس ومن بعدهما. لذا فإنّ الثّنائيّة في أصل البناء المعرفيّ والعلميّ للسّوسيولوجيا عموما وسوسيولوجيا التحوّل والتغيّر خصوصا.

وفي كلّ الوضعيّات الاجتماعيّة والفترات التّاريخيّة، نلاحظ حضور العلاقة بين التحوّل الاجتماعي والتحوّل السكّاني، ويفترض تحليل هذه العلاقة في حدّ ذاتها الالتجاء إلى مفهوم الثّنائيّة، فكيف تمّ الالتجاء إلى هذا المفهوم من طرف ابن خلدون، وكيف يمكن سحب آلياته التحليليّة إلى واقع التحوّلات اليوم (في ظلّ العولمة) ؟

العنصر الثّاني:

رؤية ابن خلدون وتحليل مسار التحوّلات السّوسيولوجيّة

استخدم عبد الرّحمان بن خلدون لتحليل الواقع الاجتماعي والعمراني للمجتمعات المغاربيّة، ما يتلاءم وطبيعة تلك المجتمعات ونمط الحركات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، والتّي نمطّها بالبداوة والحضر، فكانت ظاهرة التحوّل لديه تتمّ من المجتمع البدوي التّقليدي ذات الميزة القرويّة /التّقليديّة البسيطة التّركيب والتّلقائيّة السّلوك والطّبيعيّة المعاش والسكّن إلى مجتمع عمراني متحضّر /حديث معقّد السّلوكات البشريّة، ومعقّد البنى الاجتماعيّة العمرانيّة، وقد حاول في عدّة مواقع من المقدّمة وصف أشكال التحوّلات التّي تقع على طبائع وأنماط حياة النّاس نتيجة الانتقال من حالة البداوة إلى حالة الحضر والتمدّن. ويمكن سحب هذا القانون لفهم التحوّل الذّي يحدث اليوم في القرى والتجمّعات السكّانيّة من حالة التقليديّة إلى حالة التحديث والحداثة.

وقد أشار أيضا إلى ما يمكن أن تكون عليه سلوكات وقيم سكّان الحضر إذا ما تغيّرت نوعيّة معاشهم وأنشطتهم المهنيّة الاجتماعيّة(10). وما يصحب من تغيّر في المستوى القيمي السّلوكي لمتساكني الحضر بعد استبطانهم لحياة الرّفاهة والتحضّر. فقد التزم ابن خلدون بهذه الثّنائيّة القطبيّة متغافلا عمّا يمكن أن يظهر من تجمّعات عمرانيّة وسكّانيّة وسيطيّة بين المرحلة البدويّة والحضريّة، كأن يدرك ما سيحدث في المجتمعات من قطبيّة بين البلدان المتقدّمة المتزعّمة منظومة العولمة والمجتمعات النامية التّي تعيش حالة الهامشيّة في ظلّ هذه العولمة.

ولكن ما يمكن الإشارة إليه أنّ هذه الثّنائيّة البدو /الحضر ساعدت ابن خلدون على تحليل البناء الدّاخلي لكلّ طرف من الثّنائيّة، واستطاع أيضا تصنيف مراحل التحوّل من البداوة إلى الحضر واكتشف مراحل التطوّر الاجتماعي لكلّ نظام اجتماعي. وفي حديثه عن ظاهرة تكاثر السكّان وصفاتهم السّلوكيّة والاجتماعيّة التّي تتأثّر بما يكون عليه المناخ من برودة وحرارة وما يوفّر من قوت لدى أولئك السكّان. لذا فإنّ الظّاهرة السكّانيّة في ذاتها تتحكّم فيها ثنائيّة المناخ / القوت. "فلا يوجد الخصب في كلّ الأقاليم المعتدلة ولا يعيش كلّ سكّانها في رغد من العيش. . . والأرض الحرّة لا تنبت زرعا ولا عشبا بالجملة، فسكّانها في شظف من العيش. . ." (11) . وهذا في حدّ ذاته ما تشير إليه كلّ التنظيرات حول استدامة التنمية.

وهكذا فإنّ ظاهرة التطوّر والتحوّل التّاريخي للحياة الاجتماعيّة كثيرة التأثّر بالمناخ ونوعيّة الأنشطة العمليّة التّي يمارسها السكّان في ذلك الفضاء الجيو عمراني. فالبيئة الجغرافيّة المناخيّة تضبط ألوان البشر وخصائصهم البدنيّة و"اعتدال واتزّان" أو "انحراف" صفاتهم النّفسيّة السّلوكيّة، كما تؤثّر على أمزجة السكّان وأنشطة حياتهم اليوميّة وبالتّالي على درجة

تطوّر الحياة الاجتماعيّة(12).

واستنادا إلى هذا القانون الجيو مناخي تمكّن ابن خلدون من تصنيف المجتمع الإنساني إلى ثلاث حالات من التطوّر:

-حالة "التوحّش البدائيّة"

-حالة "العمران البدوي"

-حالة "العمران الحضري"

وكلّ حالة تتّصف عند ابن خلدون بمجموعة من المميزّات فمثلا في حالة المجتمع البدوي التّي هي محكومة بعدّة صفات ومؤشّرات نذكر ما يلي:

*الاقتياد للاستهلاك المترف والإنتاج الحرفي والاقتصادي المتطوّر ويقتصر السكّان هناك على الضّروري من القوت والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد.

*الارتباط ببيئة محدّدة وحالة معيّنة للإقامة، فلا يرغب السكّان في التّغيير الجذري والسّريع لأنماط العيش والسكْن.

*ارتباط المجتمع البدوي تنمويا أو اقتصاديا وسياسيا بالحضر والمدينة. فالعمران في البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار لأنّ الأمور الضرورية في العمران ليست كلّها متوفّرة لأهل البادية" (13).

فظروف الحياة البدويّة تميّزها صفات السكان البدنية والنفسية والأخلاقية والاجتماعية. فهم أقدر على توفير مصادر حياتهم وحفظها.

ومن هنا إنّ الترسيم الذي وضعه ابن خلدون لأهل البدو يجعلنا نتفطّن إلى أن سكان كلّ المجتمعات قد تكون مرّت بنفس الظروف، واتصفت بنفس الصفات، وقد يكون بعض الأفراد والأسر يحافظون على الكثير من العادات والأحوال المعيشية.

أمّا القطب الثاني لثنائية ابن خلدون المجتمع الحضري، فيتميّز سكانه بما ينتجونه من "كماليات" إلى جانب توفير "الضروريات" فهم يركنون إلى حياة الترف والرفاه، " فإنهم إذا أيسروا سكنوا الحضر، وعدلوا إلى الدعّة والترف الذي في الحضر" (14).

وحسب هذا التمشّي المنهجيّ الخلدونيّ فإنّ البدو أصل للحضر ومتقدم عليه. فالتحولّ من مجتمع بدوي إلى مجتمع حضري لا يمكن أن يكون إلاّ نتيجة تطوّر في الأساس الاقتصادي والمادي للمجتمع وتطوّر النشاط العملي للسكان.

واستنادا إلى هذه الأسس المنهجية، يمكن القول إنّ التحولّات التي تشهدها تلك المجتمعات البشريّة خضعت تقريبا لنفس الأسس الاقتصادية، فعندما تطوّرت المكاسب المالية والمادية نتيجة تغيير بعض الأنشطة العملية للأسر و أفرادها، والمجموعات الاقتصاديّة سواء كانت داخل بلدانها أو خارجها.

وهكذا فإنّ التحولّ الاجتماعي السكاني عند ابن خلدون يكون من البسيط إلى المعقد، يعني من البداوة إلى التحضرّ. فتتغيّر بذلك الروابط الاجتماعية الاقتصادية والتّي يكون أساسها تحقيق المصلحة الخاصة الشخصية في إطار المصلحة المشتركة. وينعكس هذا التحولّ في الروابط على المرجعية السلوكية والقيم والملامح النفسية الاجتماعية للشخصية.

ويمكن أن نلاحظ نفس المؤشرات تقريبا لظاهرة التحول في المجتمعات الحاليّة. فالتحولّ الذي تشهده هذه المجتمعات يسير في اتجاه تغيير المنظومة القيمية والسلوكية للأفراد داخل الأسر، وداخل الفضاء العمرانيّ الجغرافيّ. إذ يشهد المرء تحولا في بعض السمات الاجتماعية والمعيشية بالمقارنة مع بقيّة الفترات السابقة، ولكن ما هي الإضافات النظرية التي قد يتميز بها علم الاجتماع الخلدوني؟

علم الاجتماع المعاصر ومسألة التحولّ:

إنّ علم الاجتماع منذ نشأته استند إلى قانون الثنائية في دراسة حركة التغيّر الاجتماعي وتحول

المجتمعات. ففي كلّ مرحلة من مراحل بناء المجتمع، يكون مسار تحوله من حالة بسيطة مقارنة بحالة معقدة في تطوّر السكن.

ولكن ما يميّز علم الاجتماع المعاصر عن التصوّر الخلدوني، أنّ هذا الأخير بنى ثنائيته على أساس قطبي البداوة /الحضر، بينما استند التطور المعاصر في ثنائيته إلى التركيز على قطبي البساطة /التعقيد، والتقليدية /المعاصرة إلخ...

فما يشدّ انتباه روّاد علم الاجتماع في الفترة المعاصرة في دراسة التحولات الاجتماعية السكانية، هو ما يتشكل من نظريات حول طبيعة المجتمعات وما تحتويه من علاقات إنتاج واجتماعيه، وما يحدث عليها جميعا من تحولات وتغيّرات سطحية أو بنائية، والتي يمكن أن تسمح بتصنيف سوسيولوجي لهذه المجتمعات.

وهكذا يمكن أن نستند في بناء محاولة فهمنا لمدى مساهمة علم الاجتماع اليوم في دراسة التحولات الاجتماعية إلى مجموعة من الثنائيات تؤطّر منطق تحليلاتنا وهي كالآتي :

1- التّوازن/الاختلال في الموارد

إنّ هذا القانون من أهم القوانين لما له من الدلالات والتأثيرات على مسألة التحولات وطبيعتها، إنّ حياة السكان مرتبطة بما يحصلون عليه من مكاسب وأرباح نتيجة ما يقومون به من أنشطة، لكن كثيرا ما تتأثر بطرق تصرّفهم في تلك الأرباح والمكاسب.

فالتوازن العام داخل الأسرة والمجموعات السكّانيّة يقاس بدرجة ما يتحقّق من استقرار ورخاء اقتصاديّ واحتفاظ بالموارد بشكل مستديم. إنّ الاختلال الديمغرافي والاجتماعيّ الّذي تشهده الأسر يقترن حتما بأشكال من الاختلال الاقتصادي والمعيشي.

فأوّل مظاهر التحوّل الاجتماعي والسكاني يتجلى في النماء المطّرد للموارد والتطوّر في عقلية استثمارها. فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الثنائية : ما هي الإمكانات النظريّة المتوفّرة لدى ابن خلدون لفهم ما يحدث اليوم؟ وهل بالإمكان أن نحدّد الإشكالية العامة للتنمية استنادا إلى كتابات ابن خلدون؟ وهل بالاستناد إليها يمكن فهم العوامل التّي يخضع إليها التحولّ الاجتماعي السكاني ؟

2- الفردية / الجماعية

يمكن أن نلاحظ ظهور مسألة الفردية والجماعية في مسار التحولات المجتمعيّة، وقد يعود هذا إلى تحول الظروف البنائية لوظيفة الجماعات الاجتماعية وأساسا إلى تغيّر وظائف الأسرة وأدوار أفرادها. وقد يشمل التحول من الجماعية إلى الفردية اختيارا اجتماعياً يتلاءم مع الحركية التي تشهدها تلك المجتمعات على جميع المستويات، وقد تكون أيضا باعتراف من طرف المجتمع، بتطوير المبادرات الفردية والشخصية، لما تمثله تلك المبادرات من أهمية في تحسين مستويات العيش وتحسين ظروف الحياة الجماعية للأسرة.

فحول هذا المنطق الجديد الذي تستند إليه الأسرة وأفرادها في التعامل مع الأحداث الحياتية اليومية تلتفّ كلّ العلاقات الاجتماعية والاقتصادية. فنحن في كلّ الحالات أمام محور أساسي يتحكم في هذا المنطق، والذي يمكن أن يكون من الأركان التي يعتمد عليها البناء الاجتماعي لتلك التجمّعات أو غيرها في ظل هذه التحولات المتسارعة، يتمثل في الجمع بين صنفين من السلوك الاجتماعي النفسي.

وفي إطار الظروف التي تتحكّم في هذا النّمط من الثنائية يمكن القول إنّنا أمام نمط اجتماعي يراوح بين صنفين.

*يتّجه الصنّف الأول إلى تدعيم السلوك الفردي وتثبيت نمط الأسرة النووية.

*أمّا الصنّف الثاني فإنّه يؤكّد ثبوتية واستمرارية

الحس الجماعي، حتى وإن كان في شكل تضامني جديد لا يتلاءم مع طبيعة ما يمكن أن نسمّيه "الاقتصاد والتنمية التضامنية".

وقد يتفاوت حضور صنف على حساب صنف آخر حسب المحيط السكني (ريفي / حضري)، وقد نلاحظ تزاوج وترافق الصنفين في أي تجمّع سكاني في البلدان النّامية. ولكن أيمكن الحديث عن ثنائية الحضري / الريفي؟ وإلى أيّ مدى يمكن اعتماد هذه الثنائية لفهم الاتجاه العام لمسار التحولات وتحليله؟

3 - الحضري / الريفي

قد يكون الحديث عن الثنائية في إطار السوسيولوجيا يعود إلى زمن بعيد بدءا من ابن خلدون الذي ركّز اهتمامه على المجتمع المغاربي، فانطلق من فكرة أنّ أصل التجمع الحضري، البداوة. أمّا نحن فبالإمكان أن نسلّم بمبدإ أنّ هذه المجتمعات الحاليّة ما فتئت تعرف مسارا تحضّرياً متسارعا وشاملا. ولكن ما يهمّنا في هذه الحركة التحضّرية في هذه المجتمعات، ما يمكن أن تشكله هذه الحركة من عقلية جديدة لتوظيف الفضاء وحسن استغلاله، والفعل الاجتماعي للقيم والمعايير الأخلاقية والسلوكية لأحد النمطين (سواء الحضري / أو الريّفي). فحول هذا الهدف المركزي تبنى الجماعات والهياكل الاجتماعية التي بدورها ستشتغل على جميع مستويات الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

فالاتجاه الذي تشهده المجتمعات الحاليّة في حركة التحضّر يتميّز بشكل من التسارع؛ ولكن بنوع من ازدواجيّة النمطين فقد نتحدث عن ظاهرة "تريّف المدينة" والقرية المدينة كما نتحدث عن "تحضّر الريف" وداخل النّمط الواحد نلاحظ تعايش الصنفين سواء في كيفيّة تنظيم الفضاء وترتيب المرافق والتجهيزات والتأثيث فيه أو في طريقة حركة تعايش أفراد الأسرة داخله هذا إن لم نشر إلى الشكل المعماري لمحلات السكنى والإقامة. ولعلّ هذا قد يسمح لنا هنا بالحديث عن النسق التقليدي الذي مازال سائدا لدى بعض التجمّعات السكّانية حتى وإن انتقلت إلى مراكز حضرية متقدّمة (العواصم الخ...) ويظهر بعمق وبأكثر جلاء إذا ما تعلّق الأمر بانتقال سكّان القرى إلى المراكز الحضريّة داخل البلد أو خارجه.

ولكن حتى وإن تحدثّنا عن هذه الثنائيّة في المراكز الحضريّة وربّما مع هيئة النمط الريفي التقليدي فإنّ ذلك لا يمكن إطلاقا أن ينقص من تشكل الوضعيّة الجديدة للتحضّر والتي تختلف جوهرياً عن حالة التريّف. وذلك لأنّ هذه الوضعيّة بإمكانها أن تعيد نمذجة السلوكات والمواقف والاتجاهات والانتظارات العامة للسكان. ولهذه النمذجة العديد من الانعكاسات على مستوى الممارسة الاجتماعيّة والاقتصاديّة لأهالي هذا البلد أو ذلك.

لذا يمثل هذان النّمطان (الحضري /الريفي) الإطار الأساسي الذي تتشكل فيه النماذج الاجتماعيّة والتي قد تتباين في مستوى الاكتمال والبناء من نمط إلى آخر ومن فترة إلى أخرى. إذ يصحب كلّ نمط عمرانيّ سكانيّ نموذجا سلوكياً ونمطا استهلاكيا وأنماطا من التطورات الاجتماعيّة والمعرفيّة العامّة. فتمثّل كلّ هذه العناصر مجتمعة مظاهر التبدّل التدريجي والتصاعدي للقيم والمعايير. أمّا بروز بعض مظاهر الحياة الريفيّة تزامنا مع تلك العناصر فإنّ ذلك يعني أنّ الحركة التحضّريّة لا يمكن أن تكون أصيلة وأنّها ليس بإمكانها تشكيل كلّ القيم السلوكيّة. وهذا يؤكّد المبدأ الخلدوني المتمثّل في أن أصلُ الحضر البداوة. ونحن نقول إن أمكن أصل المدينة القرية. وقد يظهر هذا في محافظة بعض العائلات على أصولها العشائريّة التقليديّة. وقد نلاحظ في بعض التجمعات الحضريّة وجود أحياء سكنيّة ينتمي أفرادها إلى نفس الأصول القبليّة والعشائريّة ونجد أيضا في التجمعات القرويّة بعض الثنائيات تتمثل في السكان

الأصليين للقرية والوافدين إليها، وقد ترد هذه الثنائيّة في أنماط مختلفة من جهة إلى أخرى.

4 - التّزايد الديمغرافيّ / التّناقص السكّانيّ

يعتبر النموّ الديمغرافيّ مرتفعا في مجمل البلدان النّامية. فقد كانت هذه الظاهرة من أهم المشكلات في الفترات السابقة في الثمانينات وبداية التسعينات. ولكنّها غدت من الظواهر التي من الممكن التحكّم فيها آخر التسعينات وبداية هذا القرن 21. وهذا قد يؤدّي إلى عدّة نتائج ديمغرافيّة تؤثر حتما على طبيعة الظواهر الاجتماعيّة المعقدة المرتبطة بالمسألة السكّانيّة. وقد أشار إليها ابن خلدون في تحليل حركة التحول الحضري، عندما أشار إلى مؤشّر الوفيات (الموتان).

سيمثّل هذا النسق الديمغرافي ثقلا على جميع المستويات التنمويّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، سواء كان نسقا متناميا أو متناقصا. وذلك لما سيشكله هذا النّسق بنمطيه من مصدر دائم لتنامي ضرورة إعادة ترتيب الموارد ومقابلتها بنسبة السكان وهذا يؤدي حتما إلى الانتباه إلى مسألة إعادة هيكلة البناء الاجتماعي في أيّ مجتمع من المجتمعات التّي تؤسّس بدورها علاقات ونسقا من القيم والمعايير التّي تضبط السلوك الإنجابيّ وتحدّد الوعي بالتّنظيم العائلي.

وهكذا يمكن القول إنّ الحجم الدّيمغرافي ونوعيّة الفئات العمريّة للسكّان بالإمكان أن يكون متغيّرا ومؤشّرا اقتصاديّا واجتماعيّا وثقافيّا تقاس بواسطته درجات التحولات التّي تشهدها تلك التجمّعات السكّانيّة.

فبإمكان كلّ هذه التّصنيفات السّوسيولوجيّة أن تسهم في تحليل كلّ ظواهر مسارات التحوّل الاجتماعي الدّيمغرافي. ولكن تبقى هذه التّصنيفات محدودة النّتائج، لما يمكن أن يكشفه التّحليل لمظاهر التحوّل السّوسيولوجي. فما هي علاقة علم الاجتماع الخلدوني بالمسألة السكّانيّة اليوم ؟

العنصر الثالث :

المقاربة المنهجيّة والنّظريّة لتحليل التحوّلات في ظلّ العولمة

في واقع التحولات التّي يشهدها القطر وجميع البلدان العربيّة، تكون المقاربة المنهجيّة لتحليل هذه التحولات تستند كما أشرنا سابقا إلى التّصنيف السّوسيولوجي الخلدوني الدّي يحكمه مبدأ المقارنة بين فترات التحوّل المنجزة من مرحلة إلى أخرى لتشكّل تلك المظاهر الاقتصاديّة والاجتماعيّة بالاستناد إلى عامل القطبيّة (حضري / القروي) عوضا عن (الحضر / البداوة).

ولبناء هذه المقاربة المنهجيّة اعتمدنا على المرجعيّة الخلدونيّة.

كما هو معروف إنّ مرحلة التشكّل في حياة أيّ علم في أيّ مجال من مجالات المعرفة الإنسانية لا يمكن فصلها عن المحيط الحضاري والاجتماعي الدّي تنشأ وتترعرع فيه. ولكن لا يمكن أن نغفل عن المبدإ الذي يقرّ بأنّ لكلّ مجتمع أدوات معرفيّة يشكّل بواسطتها حركته العلميّة والعمليّة. ولهذا فمن اللاّمنطقي أن نفكر بأدوات معارفية ليست وليدة محيطنا. فإنه لا يمكن الفصل بين جملة المعارف والأفكار والأصول الاجتماعية والحضارية والثقافية. وعلى هذا الأساس يجب أن ترتبط مناهج علم اجتماع التحولات بتلك المصادر وأهمها ابن خلدون التي كانت في أبعادها إنسانية كونية خاصّة ما ورد في مقدمة ابن خلدون ممّا يهمّ تحرير التّجارة، وذلك بالتقليص من هيمنة سلطة الدولة على الطرق والقوافل التجارية.

العنصر الرابع :

المشروع الاقتصادي الاجتماعي الجديد والفعل السوسيولوجي الخلدوني

إن كان المشروع الاقتصادي اليوم ينطلق من

الفرضية القائلة بأهمية الفعل الثقافي الاجتماعي لتحقيق أي تحول اجتماعي واقتصادي ومعرفي علمي فذلك في حد ذاته يقترن بوجود فعلي لهذا الإنسان الثقافي الاجتماعي في بعده الكوني الشمولي. إن هذا الإنسان ليس بالمشروع الجديد بل كان حاضرا في تراثنا الاجتماعي منذ القديم. إذ يمكن كما ذكرنا أن نعود به إلى عبد الرحمان بن خلدون الذي أكّد على ضرورة الاهتمام بالإنسان في فهم العمران الاجتماعي.

يركّز ابن خلدون في مقدمته على الإنسان في بعديه الحيوي التكويني الثقافي الاجتماعي.(15) فهذه الخلفية المعرفية الفكرية تشترط لتحقيق اجتماعية الإنسان وثقافويّته، توفّر قوة الملك وحضور العدل والأخلاق الضامنة لهما إذ يقول ابن خلدون : "ولا عزّ للملك إلاّ بالرجال ولا قوام للرّجال إلاّ بالمال ولا سبيل للمال إلاّ بالعمارة ولا سبيل للعمارة إلاّ بالعدل، العدل الميزان المنصوب بين الخليقة"(16) .

يمكن أن يكون المشروع الخلدوني خلفية نظرية وأداة عملية لتجسيد الأسس الثقافية والإنسانية لمنظومة العولمة؛ كما كان منطلقا نظريا في تقرير "البنك الدولي " حول مبدإ حريّة التّجارة الدوليّة، وما يرتبط به من تخلي الدوّلة الجزئي عن بعض القطاعات الاقتصاديّة التّجاريّة للخواص من العامّة .

وفي هذا الإطار الثقافي الإنساني الاجتماعي، يقيم ابن خلدون العلاقة بين الثقافي الاجتماعي وتأسيس العمران استنادا إلى ثلاثية أساسية متفاعلة ومترابطة فيما بينها ، كما يظهر في الشكل التّالي .

شكل عدد 1 : تصوّر ابن خلدون لعلاقة الثّقافي بالاجتماعي

فالثقافة الإنسانية (ثقافة حقوقية) هي التي تعمّق وعيه بإنسانيته المتميّزة عن بقية الكائنات الأخرى. أمّا الثقافة المجتمعيّة فهي التّي تؤكّد بدورها على جماعية واجتماعية القيم والعادات والدلالات الرمزية، التعبيرية منها والمادية والاقتصادية. وتتأكد من خلال هذا الشكل الروابط بين الثقافة الإنسانية والثقافة المجتمعية التي في إطارها تتشكل الثقافة التي تنظّم وتؤطّر تفاعل الإنسان مع محيطه لضمان الكسب وتحقيق المعاش، من جهة واثبات الذات الإنسانية من جهة أخرى. فالتفاعل الذي يحدث بين الإنساني والمجتمعي هو الذي يحتوي صورة الإنسان ككائن طبيعي بيولوجي حيوي لتتحوّل تلك الصورة فيما بعد التفاعل إلى صورة الإنسان الاجتماعي الثقافي. وهكذا لا يمكن أن تفهم كل التحولات الاقتصادية والاجتماعية وحتى السكانيّة (الديمغرافيّة) إلاّ في إطار ما يحدث من تأسيس دائم للعمران البشري الاجتماعي.

ولتحقيق هذا التطوّر الاجتماعي والتنموي لا بدّ من تعميق فهم الفضاء البيئيّ الجغرافي للكون والعالم؛ لأنّ التنمية اليوم، هي القدرة على الموازنة بين التحولات البيئية وعملية استهلاك الموارد المتوفرة في الطبيعة. فلم يغفل ابن خلدون في مقدمته عن تحديد الفضاء الجغرافي والجيولوجي للعالم (كوسموجغرافيا العالم) قبل الحديث عن أسس تشكل العمران البشري. فقد خصّص له جزءا هاماّ من كتاب المقدمة (17) إذ تمكّن من الوصف الدقيق لكوكب الأرض ومكوناته المناخيّة والجيولوجية. وبيّن أيضا أنّ الهواء يؤثّر في شكل الإنسان وفعله العمراني والتنموي العمراني ويرى ابن خلدون أنّه بالإمكان إرجاع عجز الإنسان إلى الملاءمة بين أفعاله في هذا الكوكب وبين تلك التشكلات الفيزيولوجية والمناخيّة التّي تؤدّي إلى عدم قدرته على المحافظة على العمران مماّ يضرّ بنظام الكوكب. فتصبح الحياة مهدّدة. وقد تتعمّق هذه

الوضعية كلّما تدعّم سطو الإنسان على الإنسان على حساب سطو الإنسان على الطبيعة.

ولذا إذا ما سلّمنا بأنّ ظهور علم الاجتماع لم يكن مرتبطا بالتطور المعرفيّ الذي حدث في المجتمعات العربية، فبالضرورة يغدو من المنطقيّ أنّ نعتبر أن ابن خلدون وكل مصادر التفكير السوسيولوجي العربي الإسلامي ورواده الأوائل هم الأسبق إلى تأسيس هذا المجال من المعرفة الإنسانية (18). ولكن يبقى ابن خلدون متميزًا عن البقية لمحاولته العلمية في تأسيس علم يدرس الظواهر العمرانية والاجتماعية وكيفية تشكلها وقوانين تطورها. كما يتميّز عن لاحقيه من رواد النهضة الأوروبية، وخاصة منهم الذين نعتوا بأنهم مؤسّسو هذا العالم الجديد.

لم يحاول ابن خلدون أن يستخلص قانونا عاماً لفهم ظاهرة التطوّر استنادا إلى طريقة السّحب الفلسفي التجريدي، كما فعل أوغست كونت، إنّما درس كل الظواهر الاجتماعية على حدة دون إسقاط فلسفيّ وتجريديّ لأسس المنهج التجريبي، كما فعل دوركايم، فكل الظواهر التي درسها استند فيها إلى قانون الملاحظة بالمعايشة، والملاحظة الميدانية هي التي كانت وراء بناء الأفكار والقوانين". فجميع القوانين الخلدونية هي وليدة تلك الملاحظات حول ظواهر وقعت داخل اجتماع البشر. كان منهج ابن خلدون أقرب إلى العلمية من الذين اعتبروا الرواد المؤسّسين لعلم الاجتماع (كونت، دوركايم، سبنسر وغيرهم). فالقوانين التي تشكلّت كانت متماثلة وقريبة إلى طبائع الظواهر الإنسانية وإلى الواقع الاجتماعي المتحرك. فهي بعيدة كل البعد عن التّخيّل الفلسفي لأشكال التنظيم. ولكن إلى أيّ مدى يمكن أن نسحب هذه القوانين على بقية الأمم الأخرى؟ وهل يمكن اعتبار أن الأمم التي درست هي ذاتها اليوم ؟

إنّ اكتشاف ابن خلدون للعلم الجديد، جعله يتجاوز علماء عصره الّذين اعتبروا أنّ العلوم قد اكتملت" وأنّ القدماء لم يتركوا للمتأخّرين ما يضيفونه إلى ميدان العلم والمعرفة". (19) واستنادا إلى الاكتشاف الخلدوني، يتأكّد لنا أنّ لكلّ عصر معارفه وقوانينه الاجتماعيّة الّتي تحرّكه وتنظّمه. لذا إنّ القوانين التي اكتشفها ابن خلدون لا يمكن أن تصدق على بقية الأمم الأخرى، كما أنّها لا تصدق أيضا على الأمم ذاتها إلاّ في حدود المرحلة التي عالجها صاحب المقدمة وبالتالي لا يمكن أن نقرّ أنها صحيحة اليوم وأنّه بالإمكان تطبيقها على هذه المرحلة.

ولكن ما يهمّنا في طرح مسألة العودة إلى الأصول العلمية التي كانت وراء تشكل علم الاجتماع خارج الدائرة الغربية الاستعمارية، هو أنّه مهما كان الموقف الذي يتشكّل تجاه مقدمة ابن خلدون فإننا لا يمكن أن نشك في أهمية الطريقة التي عولج بها " العمران البشري" وعرضت بها الطبيعة من أحوال المجتمعات... وما ينتجه البشر بأعمالهم وأنشطتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث بالنسبة إلينا من تغيرات في طبائع السكان وسلوكاتهم الاجتماعية والحضريّة.

فقد كان همّه العلميّ الأوحد تأسيس وبناء منهجيّة يفهم بها الأحداث التّاريخيّة والوقائع الاجتماعيّة، و"ذلك أنّه لسلامة التأمّل في الحوادث قريبها وبعيدها، حاضرها وماضيها، لا بدّ من التأكّد من صحّة ما يروى إلينا وينقل، فوجب البحث عن منهجيّة توفّر هذه الصحّة" (20).

إنّ أسس تصورنا للعمران البشري يخضع أساسا للشروط التي تفنّن ابن خلدون في وضعها. فهو البحث في الظواهر الاجتماعية التي يمكن أن تتشكّل في ذلك الاجتماع نتيجة تحول يحدث، وتغير يطرأ في وسائل المعاش والأفكار والمعارف. وبالتالي يمكننا أن نتتبع ما يمكن أن يحدث من تمدّن ومدنية في المجتمع التّونسي اليوم. بشكل آخر استنادا إلى الرؤية الخلدونية المحيّنة ونحاول دراسة الطبيعة المدنية في التجمعات السكانية داخل مجتمعنا.

وهنا رأينا اعتماد الحيطة والحذر الخلدوني،(21) عندما أعدنا طرح مسألة الأسس المنهجية التي تشكلت طوال الفترة التي أصبح يدرس فيها علم الاجتماع في البلاد التونسية والتي لا تختلف كثيرا عن بقية البلدان العربية (22) وتأسيسا على هذا فإنّ تطبيق مناهج البحث الاجتماعي في منطقتنا العربية اقترن منذ الوهلة وما زال بالعلاقة "التعاونية" بين مراكز بحوثنا وأقسام علم الاجتماع والدراسات الاجتماعية في جامعاتنا وبين أطراف علمية وتمويلية أجنبية والتي لا تتوانى بدورها في التدخّل أو في اقتراح بعض المواضيع والأهداف من كلّ بحث تكون طرفا فيه. وهذا يؤدي حاليا وبالضرورة إلى تبني بعض المواقف من أنّ أجيال علم الاجتماع في بلداننا تتميّز بالتقويم والاستنقاص لموروثنا المعرفيّ وحتى للغتنا العربية التي حسب رأيهم، لم تعد قادرة على حمل المشروع العلمي. ولذا أصبحنا اليوم أمام تشكيك عميق في قدراتنا المنهجيّة وبالتالي تشكيك في قدراتنا على الاستنهاض الحضاري(23).

العنصر الخامس:

نظريّة ابن خلدون في العمران البشري وخلفيّتها المعرفية العلمية

بما أنّ المناهج أخضعت منذ عصر النهضة الأوروبية إلى ما للمجتمع من سيطرة حضارية ومعرفية، فإنّه من البديهيّ لفهم هذا السلوك التشكيكيّ في قدرات اللغة والعقل العربيين، أن نعود إلى هذا المبدإ، هذا من جانب ومن جانب آخر إنّ هذا الشعور بالانصياع إلى المنتوج القديم أو إلى فكر الحداثة وما بعد الحداثة، يمكن أن يفهم استنادا إلى مبدإ تفكيك التداخل المجتمعي الذي يحدث عند تحديد المنهج وتطبيقه في تحليل الظواهر ودراستها، يعني كما ذكر عبد الوهاب بوحديبة(24) أنّ الباحث يتموقع عند دراسة الظواهر الاجتماعية داخل وفي صلب المجتمع المولد لتلك الظواهر، ليس المهم في المنهج حسب رأيه بل الإشكال في درجة الانتماء لذلك المجتمع المدروس.

لذا لا يجب أن تبنى طريقة رصد حركة الظواهر وفهم الأحداث بمطابقة المفاهيم النظرية والآليات المنهجية المسقطة على الواقع المتحرك؛ بل إنّ فهم الأحداث المتشابكة داخليا بعين مسلطة بآليّات خارجية، يتطلب حتما صرامة منهجية ودقّة مفاهيمية. كما يفترض "توطين المفاهيم" و "الآليات التحليلية". وقد يصعب تحقيق هذا إذا ما شعر الباحث والمثقف العربي بالفشل والضعف تجاه الآخر. وكلما كانت المنطلقات التي تحدّد السبيل المنهجيّ متّسمة بنظرة استنقاص للواقع المدروس وآلياته المعرفية، فإنّ ذلك يعني حتما فشل الباحث في إدراك الحركة الاجتماعية التي يريد دراستها.

هو نفس الإحساس والوعي الذي كان عليه ابن خلدون عند مواجهته للواقع الاجتماعي والسياسي آنذاك، إلاّ أنّ الفرق هنا هو أنّه انطلق من إقرار الفشل الذاتي للمثقف في الفعل السياسي، وذلك لأنه يجهل آليات وأسس هذا "العمل السياسي". وهذا يؤدي بالضرورة إلى جهل هذا المثقف لقوانين المجتمع التي تحدد الفعل في العمل السياسي. والفارق الثاني هو أن ابن خلدون لا يتّخذ منهجا إلاّ بعد تمحيص عميق في مجالات المعرفة السابقة والمعاشة إلى جانب كونه لم يتّخذ إلاّ الملاحظة العميقة والعلمية أداة له.

وهذا مجتمعا، جعله يدرك أن المجتمع الإنساني يمكن أن يكون موضوعا علمياً ومجالا لتأسيس معرفة جديدة. فلم يكن تأثير ما يمكن أن نسميّه "المناهج المنحرفة" التي تميّز بين المجتمعات والعقل البشري من مجتمع إلى آخر. فعند حديثه عن المجتمعات غير العربية التي أعطاها ابن خلدون حقّها في مستوى التأثير في الحضارة والمعرفة الإنسانية؛ عكس ما يحدث اليوم إذ أنّ هناك نظرة استنقاص تفرّق بين المجتمعات الناقلة للحضارة الإنسانيّة السابقة والمجتمعات الآخذة للحضارة حاليا، لتؤكّد هذه النظرة على الأحقية التاريخية والأسبقية الحضارية والعلمية للبلدان الاستعمارية.

أمّا النظرة الثانية التي ترى أنّه للتخلّص من كلّ ما هو غربي منحرف " وذلك بالعودة إلى ما يتناسب مع متغيرات التاريخ. ولكن هذا لم يفعل سوى أنه حولّ المفاهيم من محيط اجتماعي معرفي إلى محيطه الاجتماعي مما أحدث حالة من إفراغ المفاهيم من مضامينها وشحنتها المعرفية المنهجية الحقيقية، هؤلاء هم الذين كانوا محلّ نقد لاذع من أنصار التغريبية، ولم يتمكنوا من رسم طريقة منهجية خاصة تصل بهم إلى فهم أصول المجتمعات والقوانين الجوهرية للظواهر التي يريدون دراستها .

إنّ السبّيل الخلدوني في مجال المعرفة الاجتماعية انطلق من طرح مجموعة من الأسئلة حول المجتمع الإنساني، وأولّ هذه الأسئلة حول كيفيّة تأسيس موضوع العلم الاجتماعي الذي يكون حاويا لمجموع المعارف الاجتماعية والإنسانية. والسؤال الثاني لماذا لا يمكن أن نجعل من " عالم العمران والاجتماع " العلم الأخير في مستوى تسلسل المعرفة العلمية، كما يريده أوغست كونت ومن بعده دوركايم وغيرهما؟ فقد امتدّ هذا المطمح إلى اليوم، مماّ عمقّ الهوة بين علم الاجتماع الحالي وبقية مجالات المعرفة الإنسانية والاجتماعية الأخرى.

إنّ التصنيف الخلدوني للعلوم لم يكن ليجعل علم العمران إلاّ علما الغاية منه تأسيس علم التاريخ فهو المصحّح الثاني، فابن خلدون قد وضع التاريخ كعلم في أعلى مرتبة في السلسلة المعرفية. وأن علم الاجتماع والعمران البشري لا يمكن أن يكون وليد الفلسفة سواء العقلية التجريبية منها أو العقلية التجريديّة الفوريّة. فعملية العلم الاجتماعي حسب القراءة الحديثة لابن خلدون هي رهينة درجة التخلص من تأثيرات العقل الفلسفي الميتافيزيقي التجريدي والقدرة على استيعاب الأسس المنهجية والنظرية للتطور المعرفيّ الحاصل في مجال الحركة الاجتماعيّة من مجتمع التّضامن التقليدي إلى مجتمع النّفعيّة.

إنّ الفلسفة العملية والعقل العملي هو الذي سيكون منطلقا أساسيا في المشروع الخلدوني في المقدمة (25) فالجمع في هذا الإطار بين البحث الاجتماعيّ والفلسفة العملية يمكن أن يكون هو المبحث الإبستملوجي الذي يحكم مسألة إقامة علم الاجتماع العربي اليوم من جهة، ومن جهة أخرى إنّ مشروعيّة إقامة هذا العلم الجديد ترتبط أساسا بطبيعة تفكير ابن خلدون وخصوصياته في مسألة فهم موقع العرب في الحركة الحضاريّة والاجتماعيّة عامّة، والتّي يؤكّد فيها على مبدإ الانفتاح على الآخر.

حسب ابن خلدون يمكن أن نقبل التاريخيّ الاجتماعيّ على أنّه يماثل الطبيعيّ على أساس أنه مجموع ظواهر تدرك من الخارج، فيمكن أن يدرك الموجود الاجتماعيّ التاريخيّ إدراكا حسيا. وهو وضعي تراكمي من إنتاج الإنسان دائم التّشكّل والتجدّد يتّجه نحو التعقيد ولا يختلف فيها مع تشكلّ الظّواهر الطّبيعيّة. فإن كانت هذه الأخيرة خاضعة للسّببيّة ومبدإ الانتظام فإن الظواهر الاجتماعية والإنسانية خاضعة لمبدإ التقليد الذّي "يمثّل في ذاته تشبّه المغلوب بالغالب" مجموع القواعد الممكنة المحتملة لأنها تحدد نمط الانتظام الذي جربّه الإنسان وتعودّ به. فالأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية والعمرانية حسب هذه الرؤية الخلدونية تخضع لمجرى الطبيعة الإنسانية، وما يحدث اليوم في العالم من وقائع خاضع لهذا المبدإ.

إنّ المشروع الخلدوني لم يكن ليعالج ظاهرة المجتمع وما يشكّل في داخله من أحداث اجتماعية، بل كان همُّ ابن خلدون إيجاد حلول علميّة وعمليّة لظاهرتين أساسيتين تمثلان المسألتين المتجددتّين في كلّ مرحلة من مراحل تشكل المجتمعات، أولّهما السّياسة العملية وتطبيقاتها على أرض الواقع وما يمكن أن تحتويه من مضمونات وآليات عمل وفهم لحركة المجتمع في علاقته المركزية السياسية "الدولة" يعني

حلّ إشكال العلاقة بين المدني الاجتماعي والسياسي التاريخي. وثانيهما التوليد الحضاري المعرفي للمجتمعات وما ينقص بعض المجتمعات من آليات الحضارة وما يمكن أن يكون عليه إذا ما أرادت حضارة من الحضارات أن تدوم وتتواصل. إن هاتين المسألتين كانتا مادة للمحاولات التنظيرية في مجال الكتابة التاريخية والتوثيق لها.

وهكذا يمكن القول لتحديد أصول علم التاريخ، ركّز ابن خلدون على المناخ الاجتماعي والثقافي المعرفي، وهذا يفترض الاهتمام حتما بأشكال الكسب وأنماط معاش الناس وطرق تنظّمهم، وأشكال تزايدهم الديمغرافي السكّاني. ويتطلب هذا التّمشي المنهجي صرامة علمية وعملية ودقة مفاهيميّة قد تلوح لنا في البداية صعبة التحقيق. وتتزايد الصعوبة كلّما خضعت لقانون التوظيف. ولعلّ هذا ما جعلنا ننظر لحظة تحديد الإضافة الخلدونية بشيء من التنبّه المنهجي. ويتعمّق هذا التنبّه إذا ما أعدنا هذه الأصول المنهجيّة إلى مصادرها الأصلية (الحضارية، الاجتماعية، الثقافية).

وهكذا يكون عمل ابن خلدون العلمي خاضعا بالضرورة إلى الدوافع الذاتية التي ولّدتها التجربة الشخصية في مجال العمل السياسي. إذ اعتبر أن فشله السّياسي لا يعود إلى التضارب الذي يمكن أن يكون بين الممارسة السّياسيّة والفعل العلمي الفكري الثقافي، بل يعاد إلى الأسس العلائقية بين السلطة السياسية والمجتمع الأهلي. وبالتالي فإنّ موضعة الفشل الشخصي، باعتباره فشل المثقّف عموما في السياسة داخل المجتمع العربي. يمثّل سمة عامّة تميّز علاقة المجتمع العربي بالسياسي، إذ تحدّد بالفصل بين السياسي والعلمي المعرفي. ويمثّل هذا الفصل ذاته بعض النقائص التنظيمية والعملية للمجتمع إذ تسيطر على الفعل السياسي الميزات العلائقية التقليدية. فالسلطة السياسية هي أداة وجهاز للفئة المهيمنة والغالبة اجتماعيا واقتصاديا، وليست هي وسيلة لتنظيم وتطوير المجتمع. قد لا يخلو هذا الفهم التأويلي للدوافع التي كانت وراء المشروع الخلدوني والذّي بدوره يعتبر من الأسس المعرفيّة التّي توجّه الخلفيّات النظريّة والعلميّة التي يطمح ابن خلدون إلى تأسيسها.

من ثمّة إنّ المنهج يحدّد استنادا إلى ما يتّخذه الباحث، من مواقف من الظواهر التي تقع أمامه، وفي بعض الأحيان من مجتمعه عموما. ويتأثّر المنهج أيضا بنوعيّة المعارف العلمية التي تلقاها الباحث واطلع عليها، وما ينتج عن هذه الحصيلة العلمية والمعرفية من مواقف نقدية للذين سبقوا الباحث أو عاشروه. ونعتبر كل هذه التحيزات العلمية والمعرفية والاجتماعية السياسية بمثابة الدّوافع التي يمكن نعتها بالايديولوجيا، فهي التي تحدّد النمط الأيديولوجي الذي يحرّك ويدفع إلى تطوير البحث العلمي، وتقديم البدائل للمشكلات التي كانت محط نظر من طرف الباحث. فإن كان هذا قد توفر عند ابن خلدون فإننا لم نسجل في المقدمة تحيّزا لبعض المناهج السابقة، بل قد لاحظنا اختلافا عميقا في تحديد المفاهيم وأيضا في أنماط التصنيف المعرفي، وليس هذا فحسب بل هناك اختلاف جوهري في تناول الفعل السياسي بينه وبين من سبقه، وخاصة أرسطو.

فإن كان السياسيّ كما بيّنا تجسيدا لواقعية الفعل وتأريخا للحدث المنجز عند المؤرخين القدامى، فالفعل السياسي المطبّق والمنفذ في الواقع لا يتميّز، بعمق الرمزية المعرفية والفكرية، بل هو فعل تطبيقيّ مباشراتي واقعي، وهكذا فإن الفعل السياسي عند الكلاسيكي يقف عند الحدوث الواعي، وبهذا لا يمكن أن يكون فعلا مجسّدا لمعنى التماثل بين النظري الرمزي وبين العملي الواقعي، وهنا يمكن الاستنتاج بأنّ هذا الفعل السياسيّ لا يخرج عن كونه فعلا حيثيّاً لم يصعد بعد إلى الرمزية الخلقية السياسية.

فإذا تحقّقت هذه النظرة للأحداث فإنّ مسألة تجدّد

بنى المجتمعات وحركة تطوّرها تغدو معلومة، وتصبح كل الظواهر العمرانية مادة لدراسة الشكل التاريخي والسياسي الاقتصادي، ومجالا لبناء نظريات التحول الاجتماعي والسكان، خلال مجالات فهم كل الأحداث الاجتماعية والسكانية العمرانية ورصدها. وعلى هذا الأساس ارتبط علم الاجتماع بابن خلدون إلى الآن بتلك الظواهر والأحداث الاجتماعية والسكانية العمرانية من جهة، ومن جهة أخرى بتلك المصادر والأطر الاجتماعية والمعرفية التي يمكن أن تكون إنسانية كونية منذ اللّحظة الأولى من التشكّل، وهذا ما لم يغفل عنه ابن خلدون عند تأسيسه لعلم التاريخ الجديد. إذ يرى ابن خلدون أنّ المعرفة الإنسانية لا يتميّز بها مجتمع عن آخر بل هي قسمة بينهما، فكلّ مجتمع يتميّز بأنشطة معرفية وإنتاجية تتكامل مع بقيّة المجتمعات.

وتصبح بذلك دراسة المجتمعات والطبيعة الإنسانية في كليّتها، لا على أساس القراءة الأرسطية التي لم تدفع بالبعد النفسي الاجتماعي إلى آخره. بل إنّ الدّراسة السوسيولوجية يجب أن تكون على أساس الأبعاد النفسيّة الاجتماعيّة للذات الإنسانية التي تريد أن تؤكّد وجودها عبر الفعل الإنتاجي.

فالتّصنيف الأرسطي للمجتمع السياسي والمدني لا يكون مقنعا إلاّ إذا ما وقع التركيز على هذا البعد النفسي الإجتماعي لذا تستند الفرضيات التي صنّف أرسطو على أساسها المجتمع السياسي إلى كون أنّ :

1 ـ النظام الاجتماعي يشبه الفرد الحي في تطوره، ولادة ونمواّ، وفناء.

2 ـ التبدّل والتغيّر شرطان من شروط حياة المجتمع، وبالتالي كل تباين في صلب المجتمع يتمظهر في أشكال تقسيم العمل اجتماعيا، وأنماط التسلسل الطبقي المشكل لبنية المجتمع، والذي يتماثل كليّا مع أنماط الحكومات التي تتداول على السّلطة.

وإن كان هناك تباين داخل مجتمع ما، وجب أن يتجه إلى الاستقرار والتوازن، فهما الميزة الأساسية لصحّة المجتمع واستمرار تماسكه. ويهتزّ التوازن الاجتماعي واستقرار الأنظمة بأحد العاملين :

1 ـ تزايد أعضاء جماعة على حساب تناقص جماعة سواها .

2 ـ تناقص مجموع السكان بشكل ملحوظ.

وتخضع هاتان الوضعيتان مباشرة إلى العامل النفسي"الاجتماعي" للسكان، لذا حسب أرسطو، لابدّ من الاعتماد على الأسرة والمحافظة على توازنها النفسي الاجتماعي، فهي التجمّع الوسيط الأمثل للمجتمع.

إنّ منهجية ابن خلدون تختلف عن هذا وعن منطق العرب(26)، إنّه مؤسّس المنهج الجدلي الاستقرائي والتّحليلي والاستنتاجي، مراجعا بواسطتها أسس التاريخ، وواضعا إياها من بين المجالات المعرفية التي تشكل حلقة أساسية في تطور دراسة المجتمعات البشرية. فإن كان التاريخ هو إخبار عن الاجتماع الإنساني الذي سماه ابن خلدون العمران، وما يعرض لهذا العمران من طبائع، كالتوحش والتمدن وأشكال الغلبة والعصبيات التي يكون عليها البشر من أعمال لغاية الكسب والمعاش والحرف والصنائع والفنون والعلوم وكلّ ما يحدث للعمران من أحوال، بهذا يكون موضوع علم التاريخ، علم الاجتماع. فالمقدمة ما هي إلاّ صياغة لهذا العلم الاجتماعي الذي يتقدم ليؤسس للتاريخ.

إن كانت المقدمة تأسيسا لعلم الاجتماع الممهد للتاريخ، فإنّ قراءة وتحديد ابن خلدون للعقل التاريخي"تعتبر مسألة أساسية، إذ بواسطته سيعيد تأويل وتحليل الأحداث الاجتماعية والوقائع التاريخية، وهي ضرورة منهجيّة لتحديد طبيعة الملك والسلطة السياسية فالسياسة ظاهرة مدنية إنسانية، فهي تخضع للعقل

العملي التاريخي، فهي نتاج للعقل الوضعي، فلا يمكن كما تبين النظر إليها بالعقل النظري الصوري. فالسياسة الخلدونية لا تنظر في صورية القوانين، بل هي دراسة تنظيم العلاقات بين الحاكمين والمحكومين، فهي ليست دولة المدينة الفاضلة التي يؤسّس لها العقل المجرّد الصوري بل هي إدراك للتشكل التاريخي لدولة العصبية أو ما سماها ابن خلدون " دولة الشوّكة ". ولذا لا بدّ أن تحتل مسألة ومشكلية التاريخ "حيزا كبيرا في ذهن ابن خلدون إلى جانب ظاهرة "العمران" و"الملك / والعصبية".

فقد كشفت المقدمة القوانين التي تتحكّم في الحركة العمرانية التاريخية ومن بين هذه القوانين قانون الاختلاف المولّد للصرّاع بين البدو والحضر، وهذا الاختلاف يعود إلى تطورّ الطبائع من بدويةّ إلى حضرية، تلك الاختلافات تعبّر عن اختلاف في التجارب المعرفية والمعيشية، وكلما اختلف الناس في الطبائع، اختلفوا في عوائدهم وتجاربهم، وكلما انتشرت هذه الطبائع وصبغت المجتمعات بقيمها وعاداتها، تغيّرت تلك الأمصار، وانتقل الحكم فيها "إلى العصبية الصاعدة."

ولهذا أكدّ ابن خلدون على أنّ التاريخ ليس ثابتا بل متغيرا بتغيّر الطباع في العمران وبتغيّر أحوال الدول والحكام. وبهذه القراءة المتحركة لتجارب الناس يعطي ابن خلدون موضوعا جديدا للتاريخ إذ يقول " يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياساتهم ". وبهذا ضبطت أهداف التاريخ الخلدوني في دراسة :

- أحوال الأمم وأخلاق أهلها ومعاشهم وطرق كسبهم للعلوم.
- أحوال الملوك وسياسة دولهم.

فهذه الظواهر الاجتماعية التاريخية التي وجب إدراكها إدراكا عقليا تخضع للتّجربة الواقعية. وبهذا يصبح العقل باحثا عن حقيقة التاريخ فيما تتضمنّه تلك القوى الاجتماعية من فعل وحركة لتأسيس العمران أو من فعل وحركة لتخريب العمران. والوجهان يرتبطان بالطبيعة الإنسانية التي تراوح بين الطابع الخيري /الطابع الشرير. وهذا التقييم الثنائي يعود إلى القاموس الفلسفي الطبيعي الأخلاقي التجريبي. وهكذا فالعقل الذي يؤسس له ابن خلدون في هذه المرحلة "العقل التجريبي" أو "العقل العملي" و"الأخلاق العملية" (بالمفهوم الكانطي). ولكن هذا العقل لا يخرج عن كونه ارتباطا بما هو ظاهريّ في التاريخ، فالعقل التجريبيّ ينظر في ترابط الظواهر اعتمادا على النّظر والمقاربة والقياس.

أمّا الجوانب الخفية في التاريخ الاجتماعي (التاريخ الخفي) فلا يمكن أن تدرك بهذين النوعين من العقل بل لا يمكن إدراكها إلاّ بواسطة العقل النظري (27) الذي يمثل "ذلك العقل الخالص، ونفسا مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية(28). وهذا العقل يرتبط بمجال العلوم و"العلوم تزدهر في الأمصار على نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف".

وهكذا فالعقل النظري الذي " تكفلّ بتفسيره أهل العلوم " لا يمكن إدراكه إلاّ إذا تمكنّا من تجريد القيم الأخلاقية واستطعنا تحويلها إلى جوهر طبائع العمران، وجوهر الغايات من تصميم المدن وتأسيس الحضارات". فالعمران خاضع حسب ابن خلدون إلى هذه المغازلات العقلية التي تتطاحن داخل جوهر الإنسان فتحدّد طبائعه المحافظة على العمران والمخربة له، يخضع العمران إذن إلى العقل المدرك الواعي المكتمل. وهذا لا يكون "إلاّ العقل الالاهي"، أو في الأمصار التي استوى فيها الملك واستقر فيها الأمن؛ لكن لا وجود لهذا التطابق بين العقل النظري الخالص والعمران.

و لكن يبقى السؤال المطروح إلى أيّ مدى ساهمت مقدمة ابن خلدون في تشكلّ العقل الاجتماعي

والتاريخي؟ وكيف يمكن الربط بين هذه الحلقة وحلقات تشكل علم الاجتماع العربي؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة(29) تدفعنا بالضرورة إلى إعادة تركيز هذا الفكر السوسيولوجي، نتيجة تعقّد البنى الاجتماعية العربية الحالية. وتأسيسا لهذه المحاولة التنظيرية لا يمكن أن ننطلق كما بينّا سالفا من مواقف تقزّم وتستنقص موروثنا المعرفيّ والحضاريّ. وأن نبتعد نسبيا عن مقولات التصنيف المعرفي التقليدية؛ والتي تحدّد بدورها من خلال الرؤية التصنيفية للمجتمعات المنتجة لتلك المعارف الإنسانية، كما بيّنا في موقع سابق أن مثل هذه التصنيفات لم يعد صالحا في الانفتاح الاجتماعي والحضاري، والثقافي العلمي، هذا الانفتاح الذي فرضه توحيد السوق الاقتصادية العالمية.

العنصر السادس:

تصنيف علم الاجتماع العربي في سنوات الثمانينات من القرن العشرين

يمثّل هذا المشروع التأسيسيّ في ذاته مركزا لاهتمام المشتغلين في "علم الاجتماع العربي" منذ زمن قد يعود إلى بداية الثمانينات ولكن لن نذهب إلى ما ذهب إليه عبد الصمد الديالمي من تصنيف ثلاثي للسوسيولوجيا المغربية، السعيدة والقلقة والفرحة(30). وذلك لأننا نختلف معه في مسألة نشأة علم الاجتماع التي أعادها إلى أوروبا هذا من جهة، ومن جهة أخرى لكونه استند في تصنيفه للكتابات إلى الفعل السوسيولوجي المغربي بصفته المحلية. إنه تساءل عن طبيعة المواقف التنظيرية من علم الاجتماع العربي وعلاقته التأثيرية على التفكير السوسيولوجي المغربي، لا محالة يعتبر هذا التساؤل مشروعا وشجاعا، لأنه يسمح بالوقوف على حجم الإمكانيات المعرفية العلمية الحقيقية الموضوعية للسوسيولوجيا المغربية في مواجهتها للواقع المستغرب. هذا الواقع الذي تتباين حوله المواقف السوسيولوجية التي حسب الديالمي، بالإمكان تصنيفها إلى التصنيفات الثلاثة السابقة الذكر: السوسيولوجيا القلقة، السعيدة، والفرحة.

ومهما كان التّصنيف السوسيولوجي الذي أراده "الديالمي"، فإنّ كل التصنيفات لا تخلو من الانغماس والانزلاق الإيديولوجي، في ضبط العلاقة مع الأطراف المتعاملة مع الإنتاج السوسيولوجي لأخصّائيي علم الاجتماع المغاربة، والذين حسب رأينا لا يختلفون عن بقية الأخصّائيين العرب. وفي كلّ الوضعيّات ينتقل أخصّائيّو علم الاجتماع العرب من هدف البحث الموضوعيّ إلى غاية التماثل مع متطلبات الواقع الاجتماعي السياسي، قصد تحقيق مبدإ الاعتراف العلميّ والعمليّ بهم.

لا يختلف "عالم الاجتماع" العربي في وضعه العلميّ والفكريّ البحثيّ عن وضع الأطراف السياسية التي تكون خارجة عن دائرة الحكم الرسمي أو عن دور الأطراف الذين هم داخل السلطة. فإنّ النظر إلى علم الاجتماع من طرف أهله وعارفيه لم يرتق بعد إلى المرحلة العقلية الإبداعية. إنّه مازال ممزقا في وضعية الانبهار المعرفيّ والاتبّاع المنهجيّ للغرب وبين البراغماتية الاجتماعية. ولا تخرج تلك الوضعية بوجهيها عن حالة التكلس الإيمانيّ.

إنّ هذه المفارقة النّظرية في صلب علم الاجتماع لا يخلو قطباها معا من صفة التطرّف والسموّ عن جوهر الواقع المعيش. وقد يصلان في أقصى مستويات التحليل إلى موقف اللاّمبالاة بما يحدث من حركة وتغير في المجتمع.

فالكلّ يمتلك الحقيقة المطلقة والوضعية المكتملة، ويختزل كلّ الوقائع في موقف التماثل إمّا مع الحداثة والمعاصرة الغربية أو مع التّوظيف السّياسي الإيديولوجي، فليس من الغريب إذن أن يلتقي المتعرّب بالمتغرّب في حالة الشعور بالمتعة والاستماع بكل ما يعاد سحبه من تنظيرات على الواقع المجتمعي.

لم يخرج علم الاجتماع العربي في كلّ الوضعيّات بعد من مرحلة الإديولوجيا والانطباعية فهل بالإمكان اليوم، الحديث عن قيام علم اجتماع عربيّ غير منحاز إيديولوجياً؟

إنّ تشخيص العلاقة بين الكتابة السوسيولوجية والحضور الإيديولوجي فيها يجعلنا نعيد التفكير ملياً وبعمق في جميع النقاشات التي خيض فيها منذ النشأة الأولى للتفكير السوسيولوجي العربي إلى اليوم. وهذا العمل البحثي وحده يتطلب مجهودا علميا خاصاً ومجالا بحثيا منفردا. لكن سنكتفي في طرحنا لهذا الإشكال بالبحث في مسألة الملاءمة بين علم الاجتماع العربي اليوم ومستويات الحضور العلمي للقضايا التي يعالجها، نعني هل يمكن اعتبار القضايا التي يبحث فيها السوسيولوجيّ ضرورة علمية يتطلبها التطوّر العلميّ والمنهجيّ للعلم السوسيولوجي العربي، أم هي خيار تنموي أملاه تطور مسؤوليات الدولة الاجتماعية والاقتصادية السياسية.

إنّ إنجاز مثل هذه البحوث الاجتماعية المسحية بجميع مستوياتها ومنهجيّاتها المتنوّعة بتنوّع مواضيعها، يمكن أن يعتبر مؤشرا لاهتمام الدولة المعاصرة بالدراسات العلمية والاستراتيجية، والتي توجّهها وتوظفها قصد تنظيم شؤون الإنسان والمجتمع، إمّا في مجال وضع الخطط والدراسات الشمولية، أو في مجال تحسين ظروف الحياة وأنماط تمثل المستقبل الاجتماعي لأولئك الناس ومجتمعاتهم.

وهكذا يكون تطوّر حركة إجراء البحوث النظرية والتطبيقية العامة والقطاعية والتخصّصية والعلمية الأكاديمية، مرتبطا بالإجراءات التشريعية والسياسية للدولة وأجهزتها. وليس نتيجة تبصّر أهل الاختصاص بالتطورات المنهجية للعلوم ذاتها، وليس نتيجة التفطن العلمي للظواهر وتشكلها.

إنّ النقاش بين أهل الاختصاص السوسيولوجي حول إمكانية إقامة علم اجتماع عربيّ على أسس علميّة كان منذ زمن خافتا، ولم يخرج عن كونه محاولة من إمكانيات التخلص من ظاهرة "التغريب المعرفي" إذ بقي الحوار مشدودا إلى تلك المسألة التقليدية التي حكمت الفكر والثقافة العربيين منذ بداية عصر النهضة. بقي الفكر العربي يعيش دوامة الحسم بين مصطلحي "الأصالة / المعاصرة". والبحث عن سبل الانفلات من إرث الفكر الغربي الاستعماري أو في أسوإ الحالات استبطان هذا الفكر الغربي دون محاولة الكتابة بلغته حول قضايا مجتمعنا.

ومع ازدياد الانفتاح المعرفي والثقافي، نتيجة تطور وسائل الاتصال وتسارع نسق حركة التبادل المعرفي والاقتصادي بين بلداننا العربية وبلدان العالم الأخرى تبرز قضايا جديدة نتيجة التغيّر الاجتماعي والاقتصادي الكثيف في جميع أنحاء العالم. ولعلّ ظاهرة التغير الاجتماعي ذاتها يمكن أن تكون أوضح الظواهر التي كانت نتيجة هذه الحركية الجديدة. وقد رافقت هذه الظاهرة حالات من الارتباك القيمي والسلوكي الذي له انعكاس مباشر على نسق حياة الأفراد والجماعات، وعلى البنى الأساسية للمجتمعات (كالأسرة، ومؤسّسات التنشئة الاجتماعية الأخرى). فإنّ "حالة الاضطراب التي أصابت الحياة ا ليومية للأفراد والجماعات" بإمكانها أن تؤدي إلى العديد من المشكلات والقضايا الاجتماعية والاقتصادية التّي تتطلّب المعالجة بكلّ إلحاح، وإلاّ ستؤدي حتما إلى اشتداد تأزّم المجتمع المحلّي، والإنساني عامةّ.

فهذه الوضعية الجديدة/القديمة وبما توفّره من معطيات أساسية ميدانية وعلائقية يمكن أن تشكل حافزا علميا كافيا وهاما لدفع عملية البحث في الأوضاع السوسيولوجية لمجتمعاتنا وتطوير البحوث الاجتماعية التطبيقية. وبالإمكان أيضا أن تكون هذه الوضعية مجالا للنقاش المعمّق حول مسألة البحث في تطوير آليات البحث الاجتماعي وتحيين مجموع

المفاهيم النظرية.

إنّ النقّاش في الأوساط السوسيولوجية العربية وإن كان خافتا في بداية الستينات إلى أواخر الثمانينات، قد انعدم في هذه السنوات. ولكن الصراع يتم داخل الأقسام العلمية والبيداغوجية المتواجدة في المعاهد الاجتماعية وكليات العلوم الإنسانية والاجتماعية، لم يكن حول التشجيع على تطوير البحوث العلمية التطبيقية وتحريك العمل البحثي الميداني والنظري في مجالات الاختصاص المختلفة بل إن الصرّاع حصر حول مسألة أيّ اللّغات حاملة للعلم، معنى ذلك حول مسألة الدفاع عن اللّغة العربيّة الأمّ أم التخلي عنها وتبني اللغات الأجنبية أي الصراع حول الفرانكفونية والعربية وهو الوجه الأسوأ في بحث مسألة التغريب والأكثر قذارة وسذاجة، عوضا عن الصراع حول مسألة البحث عن الأسس الأكثر موضوعية والتي تضمن لعلم الاجتماع العربي معالجة القضايا التي يعانيها مجتمعنا.

إنّ هذه المسألة هي التي حكمت حركة تطور علم الاجتماع في أوروبا والبلدان الغربية الأخرى منذ لحظة النشأة. وهي ذاتها التي أرسى العرب القدامى طرق التفكير فيها إلى أن أتى ابن خلدون وأكد على ضرورة إقامة علم مستقل بذاته. إن علماء الاجتماع الغربيين في طرح مسألة علاقة علمهم بالإيديولوجي قد انقسموا كما هو معروف إلى فريقين :

- فريق يرى أنّه بالإمكان تحقيق الموضوعية في الدراسات السوسيولوجية، وجعلها أكثر قربا من الواقع المعيش وبعيدة كلّ البعد عن التحيّزات الذاتية والمؤثرات الشخصية والإلزامات السياسية والايديولوجية.

- أمّا الفريق الثاني، فيرى أنّ المواضيع التي يعالجها علم الاجتماع لا يمكن أن تكون إلاّ ملتصقة بالظروف الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة الحضارية التي بدورها تؤثر في العالم ذاته. فهو لا يستطيع أن يعيش خارج هذه الظروف التي تشكل موضوع دراسته وبحثه. فهي تؤثر سواء في مستوى نوعية الموضوع الذي اختاره، أو المناهج التي سيستخدمها.

ولكن لم ينف أغلب علماء الفريقين طموحهم في تحقيق الموضوعية، منهجيّا وعلمياً وعملياً. فهي (الموضوعية) الغاية القصوى التي يتجه إليها العالم في حركة تطوّره وتشكله. ومهما كان الحضور الإيديولوجيّ والتأثّر بآراء واتجاهات الباحثين السوسيولوجيين في أغلب المدارس النظرية السوسيولوجية في أوروبا وأمريكا وغيرهما، فإنّ ذلك لم ينف مجالات التطوّر العلميّ والمنهجيّ التي ما فتئت تثري الحقل السوسيولوجي في مستوى مواضيع الاهتمام، أو في مستوى الأسس المنهجية.

العنصر السابع :
ظاهرة التحولات الاجتماعيّة السكّانيّة ومسألة الفضاء السّوسيولوجي

يمكن القول إنّ عمل العالم الاجتماعي لا يكون طريفا، ومتجددًا إلاّ إذا ما اقترن بما يشهده الواقع المجتمعيّ والمعرفيّ من حركية وتطوير على جميع المستويات، دون أن يكون مكبلا ومرتبطا عضوياً بالمؤثرات النظرية التجريديّة.

وعلى هذا الأساس يصبح فعلنا العلميّ في مجال العلم الاجتماعي، في قراءتنا لابن خلدون اليوم يستند إلى المستويات التالية :

- أنّ المجال الذي يتمّ فيه اعتماد التراث الخلدوني يتمثّل في "علم اجتماع التحولات"، الّذي يراوح بين رصد الظواهر السكّانية وتحديد تأثيراتها على الحركة الاجتماعية فهو المجال الذي يختصّ في ضبط المورفولوجية الاجتماعية في كلّ فترة من فترات التحوّل الكبرى والعميقة.

- وأنّ المبادئ والأسس العلمية التي ستضبط منهج علم اجتماع التحولات لا تخرج عن كونها أسس

المنهج الخلدوني" الذي يجمع بين تحليل المعطيات وتفسير النتائج. "

ولهذا تكمن أهمية هذه القراءة النظريّة في ضمان الحياديّة الإيجابية للباحث والعالم التي تتمثل في فصله بين التزاماته العلميّة وبين التزاماته اليوميّة الاجتماعية.

يتبيّن أنّ الظاهرة الاجتماعية تمثل ذلك الواقع المبنى المنظم الذي يحكمه منطق قيمي" واجتماعي" أساسه التّماثل والتكامل ولا يمكن لأحد أن يعيش داخله إلاّ بعد استبطانه لكلّ الخصوصيات التي تمثّل ذلك الإسمنت الحديدي الذي يشدُّ بعضه البعض.

إنّ الشكل والمضمون الاجتماعيين في مستوى تشكّل وبناء الظاهرة الاجتماعية لا يمكن أن يختلفا أو ينفصلا بل إنّهما متماسكان وملتحمان التحام الروح بالجسد.

وهذا البعد المنطقي في بناء الظاهرة الاجتماعية هو الذي جعل من الظاهرة ذاتها موضوعا لعلم الاجتماع يتميّز بالتجدّد والحينيّة، فمنه يستمد علم الاجتماع استقلاليّته عن بقيّة العلوم الاجتماعية والطبيعية وغيرهما؛ إذ يتميّز كلاهما بثبوتية الظاهرة وستاتيكيتها حتى وإن تميّزت في داخلها بنوعية من الديناميكية فإنّها لا تخرج عن جمودية النسق وإطلاقيته. وقد يكون هذا ما جعل العلوم السالفة الذكر تسقط في العديد من الأزمات المعرفية.

إنّ علم الاجتماع عندما يدرس ظواهر لا يخلّى ولا يتخلى أبدا عن روحه النقدية للأسباب والنتائج التي التصقت بتشكل الظاهرة، فهو يبحث دائما في البعد الاجتماعي الإنساني فلا يمكن أن يتغافل عن :

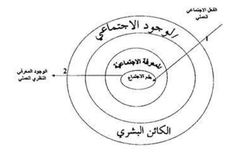
* الشروط الاجتماعية التي كانت وراء انتاج أي ظاهرة مهما كان نوعها وحجمها، وبالتالي يؤكد على الشروط المنطقية التي كانت وراء التّشكّل.

* الأوضاع والأدوار التي يمارسها عالم الاجتماع في علاقته بالظاهرة من أجل ابتكار آليات تساعد على تفكيك الظاهرة ودراستها، وذلك قصد تحقيق التراكمات الجديدة في إطار المعرفة السوسيولوجيّة. وبالتالي ربط هذه الأوضاع والأدوار في إطارها التاريخي" الذي كان وراء الشروط المنطقية لهذا المنتوج السوسيولوجي.

ومن هنا، يتحوّل علم الاجتماع الخلدوني، كظاهرة معرفية سوسيولوجيّة لتأسيس علم التاريخ بواسطة مناهجه وآلياته، إلى ظاهرة اجتماعية تتنزل في السوسيولوجيا العملية الميدانية، وما يسمّى عند ماركس الممارسة السوسيولوجية Le Praxis Sociologique* يعني لا يمكن أن يحدّد علم الاجتماع إلاّ في خضمّ الممارسة اليومية لعالم الاجتماع التي تكون مواكبة ومعدلّة على الممارسة الحياتية والمعيشية لأوسع الناس داخل مجتمعاتهم.

وهكذا تصبح المعرفة السوسيولوجية مرتبطة بالوجود الاجتماعي في كليته تمثل الدائرة الجوهرية (قلب الوجود الاجتماعي)؛ والتي يتنزل فيها علم الاجتماع نفسه الذي نعتناه "بالممارسة العملية" للسوسيولوجيا. وتتلو هذه الدائرة المعرفة الاجتماعيّة العامة المتميّزة باستقرارها وبحثها الدائم عن الاستمرارية ثم تلي هذه الدائرة دائرة الإنسان ككائن حيوي يتميّز لا محالة عن بقية الكائنات الأخرى بطابعه الإنساني الاجتماعي الفعلي وتحتوي كلّ هذه المستويات دائرة الوجود البشري الكوني. وذلك كما يتّضح من خلال الشكّل التّالي :

شكل عدد 2 : علاقة علم الاجتماع بمستويات المعرفة الاجتماعيّة العلميّة والنّظريّة



وحسب هذا الرّسم فإنّ الفعل السوسيولوجي لا يمكن أن يكون إلاّ إذا ما كانت الحركة من الخارج إلى الداخل، هذه الحركة تقترن بالحضور الاجتماعي الدائم، لفعل الإنسان في الواقع الاجتماعي والاقتصادي العمراني. أمّا إذا كانت الحركة من الداخل إلى الخارج فإنّها تكون مجرّد تنظير معرفي، أي وليدة تصوّر ذهني ودرجة إدراك العالم للظّواهر الواقعة في المجتمع. وبهذا لا يمكن أن يخرج علم الاجتماع عن الفلسفة الاجتماعية وهذا النموذج التنظيري يعير اهتماما إلى الأطروحات النظرية أكثر من البحث عن فهم الظواهر والاعتناء بدراستها.

وقد يحمل هذا التوجه ثمار ما يمكن أن نسميّه السوسيولوجيا السياسيّة. ولقد عمل علم الاجتماع في مراحل تأسيسه الأولى على فهم مسألتين أساسيتين : الأولى مفهوم المجتمع وآليات تشكله وبنائه، وما الفرق بينه وبين الكائنات الأخرى. والثانية كيفيّة تشكل التصورات الاجتماعية والمخيلة الجماعية التي ستمثل الاهتمام المركزي لعلم الاجتماع لما تمثله من ثقل وحضور فعليّ في نسج القيم والمعايير المعنوية والأخلاقية والفكرية. هذه التصورات التي كانت نتيجة المناخ الفكري الثقافي والاجتماعي الاقتصادي الذي ما فتئ يسود في كلّ فترة من فترات تشكّل المجتمعات البشرية .

ولكن ما يمكن الإشارة إليه طوال نشأة علم الاجتماع إلى اليوم هو البحث عن الموازنة والاتّزان الاجتماعي العلائقي بين الأفراد وجماعاتهم المرجعية، إلى حدّ اعتبار أنّ الفترات السابقة لعلم الاجتماع، اقترنت جميعها بالمنهجية الفردانية، هذه المنهجية التي كانت تعتني أساسا بتفسير سلوك الأفراد وفهمه بواسطة البنى الاجتماعيّة. كما تعتني باختياراتهم الحياتية والمعيشيّة وبصورة جمليّة تفسّر الأحداث الاجتماعية التي تقع لهم أو يساهمون في تشكيلها. وكلّ هذه المجالات تستعير الكثير وبصورة واسعة من الأطروحات الاقتصادية الجديدة، إلى جانب كونها تؤمن بحرية الفعل التي تدفع الفرد إلى الحركة والإبداع، لغاية تجسيد أحسن الاختيار. التي بواسطتها يتمكن من تلبية حاجاته المتطورة والمتجدّدة.

وهكذا فإنّ روّاد علم الاجتماع في تحديدهم للظّاهرة الاجتماعيّة بما هي شيء قهريّ مستقلّ عنّا، لم ينفوا إطلاقا مبدأ الطوعيّة الفرديّة في شكل الظاهرة. فإنّ العقلانيّة التجريبيّة التي استندوا إليها للحديث عن الظاهرة الاجتماعيّة كشيء يتشكّل، لم تخل من ازدواجيّة وثنائيّة الأبعاد، فهي تؤكّد أنّ الفعل إنجاز فرديّ، يخضع للعقل والمنطق الشخصيّ ويتنزّل في البنية الاجتماعيّة، فالمجتمع هو الذي يقوم بتفعيل ذلك الفعل الفرديّ الذي يتحوّل بدوره إلى واقع اجتماعيّ جماعيّ.

فالعلاقة الاجتماعيّة التي حاول الروّاد الأوائل إرساءها واعتمادها ما هي إلاّ ركن من أركان طوعيّة الفعل الفردي، هذا على مستوى الفرد في علاقته بفعله في المجتمع. فالعلاقة هي تأكيد للفرديّة المنهجيّة في فهم الظّواهر وتفسيرها. فدوركايم ذاته، اعتمد على ما شكّله من تصورات حول الظاهرة في مستوى ذهنه، وعلى أساس هذا التصورّ الشّخصيّ الذّهنيّ انطلق في دراسة الظواهر.

إنّ الفرديّة المنهجيّة(31) التي تعني تفسير الظّواهر الاجتماعيّة لا يمكن أن تستقيم إلاّ بإرجاعها إلى الأفراد المشكّلين لها، وذلك استنادا إلى الاعتبار القائل بأنّ الظواهر الاجتماعيّة تتكوّن وتُشكّل بواسطة تفاعل الأفراد بعضهم مع بعض، داخل جماعاتهم، بما يحملون من قيم وأهداف وخصائص مميّزة.

لذا فإنّ العقلانيّة الاجتماعيّة هي طوعيّة الفرد الذي يقرّر إنجاز فعله في ظروف محدّدة ومعيّنة، مع توفّر هامش الاختيار الذّاتي لبعض البدائل المحبّذة والمتاحة. وبهذا ينزاح علم الاجتماع عن الاتّجاه

الكمّي الإحصائي، ليتّجه إلى دراسة النماذج النّمطية للتفاعل مع الظواهر، وإلى دراسة النّماذج الشّكلية، وخاصّة نظريّة الأدوار والأسباب العميقة التي تكون وراءها.

وتستند المنهجيّة الفردانيّة إلى أربعة تيّارات نظريّة رئيسيّة :

- أحاديّة التوجّه الاقتصادي
- الفعل الاجتماعي التفاعلي
- الظاهرة الاجتماعيّة كنتاج دائم لفعل الفرد
- نظريّة الأفعال غير المنطقيّة والانعكاسات العفويّة (غير المنتظرة)

وتتميّز الفردانيّة بقدرتها على تفسير كلّ الظواهر الاجتماعيّة مهما كان نوعها وحجمها، ومهما كان مصدرها (ديمغرافيا، اقتصاديا، اجتماعيا ثقافيا وسياسيا الخ...)...فهي تعتني أيضا بتفعيل الحوافز وبنائها لدى الأفراد المعنيين بالظواهر التي هي محلّ الدراسة والتحليل.

الخاتمة

وانطلاقا من هذه الأسس المنهجيّة يمكن لعلم الاجتماع أن يعالج أفعال وممارسات بعض الأفراد والجماعات وأنشطتهم اليوميّة الاجتماعيّة، وما يحدث لهم من تغيّرات نتيجة تلك الأنشطة. ولكن ما يعاب على هذه المنهجيّة الفردانيّة هو أنّها تعزل هذه الأنشطة على أساس مبدإ التميز ليس على التفاعل وما تحدثه من تجاذب وتجاوب مع ما يدور حولها من أنشطة أخرى. إلاّ أنّه بقدر ما تثير من انعزاليّة وانفراديّة للأحداث الاجتماعيّة، فإنّ الدمّج بين الأفعال المختارة والمنتقاة وأنشطة الأفراد، يوفّر وينتج حدثا اجتماعيّا أشمل وأوسع "ماكرو سوسيولوجي "Effet" macro sociologique"؛ وهذا ما يجعل هذه الرؤية النظريّة أكثر صلوحيّة وتحليليّة، لكونها لا تلتزم بزاوية نظر واحدة، بل إنّها تجمع بين الخلفيّة الفرديّة للأحداث وبين الحضور الجماعي في تشكيل هذه الأحداث.

وتتأكّد أهميّة هذا الأساس النظري التحليلي لما يسمح به من انتباه وأخذ بعين الاعتبار، في تحليل الظاهرة الاجتماعيّة، المنتشرة داخل المجتمع البشري. والتي تحتلّ فضاءات اجتماعيّة عديدة، وقد تتداخل فيها العديد من الفضاءات، ولكن يبقى فضاء الظاهرة الاجتماعيّة فضاءمتميّزا عن بقيّة الفضاءات الأخرى (الفلسفي، الديني، السياسي، المعرفي ...) لأنّه يقترن مباشرة بالفعل التاريخيّ الاجتماعيّ، الذي بدوره يستند إلى مبدإ العلاقة القائمة بين وضعيتين اجتماعيتين.

*التاريخيّة الموضوعيّة المقترنة بالأشياء المجسّدة في شكل المؤسسات والهياكل المشكّلة لبنية المجتمع والتي هي ذاتها الفضاء الذي يتمّ فيه الفعل الاجتماعي.

*التاريخيّة الذاتيّة الشخصيّة والمتمثّلة في عمليّة الاستبطان الشخصي لكلّ أشكال الترتيبات الدائمة والتي يمكن تسميتها "التهيؤ والاستعداد" الدائم. "habitus" (32).

لذا فإنّ الفعل الاجتماعي بما هو ظاهرة، يكون ذلك الالتقاء الوظيفيّ العمليّ بين مفهومي الفضاء /والاستعداد الدائم للفاعل الاجتماعي. ولكي يشتغل أيّ فضاء وجب توفّر مجموعة رهانات وأناس مستعدّين للقيام بأدوار، ويمتلكون استعدادات دائمة تعكس جميعها المعرفة بالقوانين المتحكّمة في الأدوار والرّهانات على حدّ السواء.

فهذه الاستعدادات المستديمة والمتجدّدة هي في نفس الوقت "مهنة" ورأسمال من التقنيات والمرجعيات القيميّة، فهي باختصار مجموعة "المعتقدات" التي تعمّق وتطوّر باستمرار الالتزام

بالدّور وتجدّده. إنّه "الرأسمال الرمزي" لكلّ فعل داخل أيّ فضاء (33).

ومن ثمّ فالاستعدادات بشكل آخر، هي البنى الاجتماعيّة التي تتحكّم في ذاتيتين، والتي تتشكّل أثناء التّجارب الأولى التي يمرّ بها الفاعل الاجتماعي (الاستعدادات الأوليّة) وتتطوّر كلّما نضج الفعل الاجتماعي (الاستعدادات الثانوية) فهي التهيؤ والاستعداد الذي يتطوّر كلّما تعمّق الوعي بالبنى الاجتماعيّة وتجذّر التزامنا بموروثنا السوسيولوجي واقتنعنا بضرورة تفعيله في إطار تحليل الظّواهر المتسارعة نتيجة التحولات التّي أحدثتها العولمة.

فهكذا يمكن أن يكون المشروع الخلدوني الخلفيّة النّظريّة والأداة العمليّة لتجسيد الأسس الثّقافيّة لمنظومة العولمة. كما كان منطلقا نظريّاً وعمليّاً في صياغة تقرير البنك العالمي حول مسألة تخلّي الدّولة الجزئي عن بعض القطاعات الاقتصاديّة والتّجاريّة للخواص، والعامّة في نظر ابن خلدون. وفي هذا الإطار الثّقافي الإنساني، يؤكّد ابن خلدون على ضرورة انفتاح العرب على بقيّة الأمم، إن كانوا يريدون المحافظة عن مكانتهم الفاعلة في الحضارة الإنسانيّة.

الهوامش والإحالات

(1) يمكن العودة هنا إلى ما ذكره لوك هولمان LOCK HALMAN في مقاله سابق الذكر
-y-a-t-il un déclin moral? enquete transnationale sur septembre 1995 pp 477 478 .
-Il disait a l'individu moderne et dans une large mesure indépendance du corps social et se tourne par conséquent vers des sources morales tres variees (hayer 1989 - 401 p). Il n'y a plus d'ordre public des normes et des valeurs.

(2) بشير (بدرة) ثقافة وطنية وعولمة: التحدي الأكبر، (مقال) نشر في كتاب جماعي، تونس الأمس وتونس الغد، فعاليات الملتقى المنتظم من 9 إلى 21 جانفي 2001، منشورات بيت الحكمة، قرطاج، تونس 2002 ص 635.

(3) Voir Minc (ALAIN) : la mondialisation heureuse, Plon, Paris, 1997.

(4) Chazel (Francois) :Mouvements sociaux"in traité de sociologie,1ere édition. P.U.F (بتصرّف). Paris 1992, 575p.

(5) أمين (سمير): إمبراطورية الفوضى: ترجمة، سناء أبو شقرا، دار الفارابي، بيروت، لبنان 1991، ص ص 9–11.

(6) Sylvain (Allemand) : les paradoxes d'une société du risque (article) in revue de sciences humaines n124 - Fevrier 2002 pp 24-25.

(7) Cormelius (Castoradis) : la montée de l'insignifiance ,seuil, Paris 1996, 240p

* الحروب الحاصلة بعد انفجارات 11 سبتمبر 2002 في أفغانستان والعراق حاليا لا يمكن أن تكون إلا وجها من الوجوه البشعة لهذه العولمة التي لا يمكن أن تمثل إلا الإمبريالية الرأسمالية في أسوإ مظاهرها.

(8) كاسين (برنارد): "حتى ننقذ المجتمع، مقال نشر بصحيفة لوموند ديبلوماتيك، الطبعة الفرنسية، جوان 1997 وترجم إلى اللغة العربية في الصحيفة ذاتها، أوت 1997 ص 13.

(9) اللجنة العالمية لشؤون المجتمع (جيران في عالم واحد سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سبتمبر 1995 عدد 201 ص 68.

(10) ابن خلدون (عبد الرّحمان) : المقدّمة، دار القلم، بيروت، لبنان 1978. ص ص 123–127. وقد اهتمّ في هذه الفصول من المقدّمة بالمقارنة بين أهل البدو وأهل الحضر على جميع مستويات الحياة وطبيعة القيم وسلوكاتهم وأخلاقهم وعاداتهم.

(11)ابن خلدون (عبد الرّحمان) ، عن سفيتلانا (باتسيفا) : العمران البشري في مقدّمة ابن خلدون، ترجمة رضوان ابراهيم، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا - تونس، 1978 ص ص 205 ـ 207.

(12) سفيتلانا (باتسييفا)، نفس المرجع السّابق ص 212.

(13) ابن خلدون (عبد الرحمان) : مرجع سابق، الفصل التّاسع والعشرون" في أنّ البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار" ص 153.

(14) ابن خلدون (عبد الرحمان) : مرجع سابق، ص 122.

(15) بن خلدون (عبد الرحمان) : المقدمة في فصل التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المخالط وذكر السيء من الأسباب. دار القلم بيروت 1974، ص.ص 9–34.

(16) بن خلدون (عبد الرحمان) نفس المرجع ص 39، الكتاب الأول طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب .

(17)ابن خلدون (عبد الرحمان) : مصدر سابق ص.ص (9–34) : المقدّمة الثّانية في تنظيم العمران من الأرض والإشارة إلى بعض ما فيه من الأشجار والأنهار والأقاليم. وهنا يمكن أن نشير إلى مقال عبد الوهّاب بوحديبة الذي يحمل عنوان "من أجل علم اجتماع مناضل". يدعو فيه إلى تأسيس علم اجتماع في تونس، بعيدا عن التّجريد النّظري وأكثر التصاقا بالواقع التّاريخي. فمهمّة علم الاجتماع في تلك الفترة تنحصر في المساهمة في "معركة البلاد الكبرى". وقد نشر هذا المقال في مجلّة مكتب البحوث الاجتماعيّة 1968.

Bouhdiba (Abdelwahab) : pour une sociologie militante, in études de sociologie Tunisienne. Bureau de recherches sociologiques volume 1, 1968. p7.

ونشير هنا أيضا إلى مقال:

Berque (Jacque) : vers une sociologie de passages. In études de sociologie Tunisienne. Bureau de recherches sociologiques Volume 1, 1968 pp 29. 39.

(18)فقد ورد في كتاب، المقدمة لعلم الاجتماع العربي الإسلامي لمؤلفه الدكتور صلاح مصطفى الفوّال، أنه يمكن إعادة أسس هذا العلم إلى الأصول الأولى للمجتمع العربي الذي كانت منارات بلاد الحجاز والحضارة، بلاد اليمن القديمة، خاصة على بلاد الرافدين بدءا بالحامورابية وصولا إلى المرحلة التي بدأت تتفكك فيها الخلافة العربية الإسلامية. فإن كان الفكر السوسيولوجي بدأ عمليا مع أبي نصر محمد الفارابي، وأبي حامد الغزالي وإخوان الصفاء والبيروني، فإنه تشكّل كعلم بذاته مع ابن خلدون، دون أن نغفل أيضا ذكر رواد آخرين نذكر منهم ابن رشد، ابن فضلان، ابن حوقل ، ابن حزم ، ابن سينا، وابن طفيل والقزويني والمسعودي وابن بطوطة وغيرهم.

(19)الجابري (محمد عابد) : العصبيّة والدّولة، معالم نظريّة خلدونيّة في التّاريخ الإسلامي. الدّار البيضاء، المغرب. دار الثّقافة 1981. ص 149.

(20)الطّالبي (محمّد) : منهجيّة ابن خلدون التّاريخيّة و تأثيرها في المقدّمة وكتاب العبر (مداخلة) في ملتقى ابن خلدون والفكر العربي المعاصر (كتاب جماعي منشور)، المنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم، الدّار العربيّة للكتاب 1982. ص 28.

(21)الجابري (محمّد عابد) : مرجع سابق ص ص 149–152.

(22)عد إلى كل المقالات المنشورة في مجلة المستقبل، وخاصة المجلة عدد 137 سنة 7/1990 مقال العياشي منتصر: أزمة أم غياب علم الاجتماع (حالة الجزائر) ص 37. مساهمات كل من حمداش عمار، ومحمد حافظ دياب في ملف .الدراسات الاجتماعية في الوطن العربي مجلة المستقبل عدد 134 سنة 4/1990 . ومقال عبد الصمد الديمالي اشكالية الكتابة السوسيولوجية بالمغرب، مجلة المستقبل عدد 67 سنة 9/1984.

(23) العباس أرحيله، حول مسألة المنهج في القديم (مقال) منشور في مجلة الفكر العربي المعاصر منشورات مركز الانماء القومي عدد 70/71، الشهر الحادي عشر السنة 1989.

(24) بوحديبة (عبد الوهاب) : فصول عن الدين والمجتمع. الدار التونسيّة للنّشر 1992.

وانظر أيضا بوحديبة (عبد الوهاب) : "تطوّر مناهج البحث في العلوم الاجتماعية"، عالم الفكر المجلد 20 العدد الأوّل من أفريل إلى جوان 1989. ص 28.

(25) المرزوقي (أبو يعرب)، الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب تونس 1983ص.ص16–20.

(26) الجابري (محمّد عابد) : مرجع سابق. ص ص 157–159.

(27) الجابري (محمّد عابد) : مرجع سابق ض 98.

(28) الجابري (محمّد عابد) : مرجع سابق ض 98.

(29) يمكن العودة إلى أعمال ملتقى : ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، منشورات المنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم، الجامعة العربيّة، الدّار العربيّة للكتاب 1982. وبالتّحديد إلى مساهمات كلّ من محمّد الطّالبي، محمّد عبد السّلام. كما يمكن العودة إلى الجابري (محمّد عابد)، في كتابه العصبيّة والدّولة.

(30) الدّيمالي (عبد الصّمد) : إشكاليّة الكتابة السّوسيولوجيّة في المغرب (محاولة تركيبيّة) مقال، بمجلّة المستقبل العربي عدد 67 1984. ص ص 28–35.

(31) CORCUFF (Philippe) : Les nouvelles sociologies. Paris. Nathan, 1995. pp 14-16.

(32) CORCUFF (Philippe) : Les nouvelles sociologies, Paris, NATHAN, 1995. pp 32-33.

(33) Bourdieu (Pierre) : Questions de sociologie, CERES Productions, Tunis 1995, 114 p.



ابن خلدون أو أصالة بنية التفكير

محمد نعيم فرحات *

قد لا ينطوي الأمر على أي جديد إذا ما قلنا بأن ابن خلدون قد قدّم رؤيا عميقة وثاقبة لعالمه، جاءت كحصيلة لحضور سياسيّ وفكريّ اتّسم بدهاء وذكاء مميّزين، وقد أثمرت علاقته "الفعالة بعالمه المنفعلة به" (1) أثراً، ها هو يدوم بأكثر مماً دام صاحبه في الحياة الدنيا ولا يخلو الأمر هنا من عظمه بما.

وربما يقدّم مفهوم " رؤيا للعالم " الحديث نسبيا القديم مضموناً، مساعدة مهمّة في تناول فكر ابن خلدون وآثاره، رؤيا للعالم بما هي" كلية دالة من القيم والمعايير تعبّر عن الوعي المثالى، . .أقصى الوعي الممكن وليس عن الوعي الامبيريقي لأعضاء الجماعة" كما يقول لوسيان غولدمان. وبما هي أيضا "وحدة متكاملة لمجموعة العوامل الذاتية والموضوعية التي تقود إلى تحقيق إنتاج حديد، أصيل وذي قيمة من قبل (فرد) أو (جماعة(2)" . وكذالك بصفتها "استقطاباً مفهومياً (عميقا) للاتّجاهات الواقعية والوجدانية والفكرية. . . لأعضاء جماعة ما"(3).

ويمكن القول بأن فكر ابن خلدون والوعي الذي قدّمه لعالمه لهو من أهمّ التعبيرات في موروثنا عن رؤيا للعالم بمعانيها الآنفة، وبما هي أيضا أمر " يتّصل بفهم وتفسير إشكالية ملموسة مسجلة في تاريخ المجموعات الاجتماعية التي ننتمي إليها"(4).

ولكن السيّاقات التي تولّدت فيه " رؤيا للعالم " تعطي أهميّة بالغة لأمر العلاقة والارتباطات البنائية المفترض قيامها، بين وعي النّصوص ووعي العالم الذي صدرت عنه وحاولت نمذجته، وبقراءة فكر ابن خلدون من هذه الزاوية فإنّ قوة التثاقف النقدي بين وعي نصّه ووعي زمانه وقضاياه ومتطلباته من جهة، وتوصلَ العديد من المقاربات الجدية لتأكيد هذه الارتباطات في المثال الخلدوني من جهة أخرى. قد تمكننا من المجازفة والتعامل مع علاقة الارتباط بين النص وعالمه" كمعطىً " (5)قائم لا يحتاج لافتعال العلائق أو البحث عن مسار من البرهنة، إنّنا نقف بإزاء رؤية حقيقية ومركبة لعالمها، وهذا ما يشكل خاصية عامة ذات دلالة مهمة في قراءة ابن خلدون وفكره معا(6).

أمّا بالنّسبة لهذه الورقة فإنّها تطرح على نفسها الانشغال في أمر محددّ بالذات يأتي على هيأة تساؤل، وهو: ما الذي يجعل ابن خلدون بأطروحاته ورؤيته في التاريخ وطبائع العمران والاجتماع الإنساني تنطوي على قدرة جوهرية لمقاربة الواقع الراهن، ومساهمتها في تقديم فهم وتفسير له ولظواهره!!!! وما الذي يجعل ابن خلدون قابلا للاستعادة والاستحضار

* أستاذ مساعد في علم الاجتماع بجامعتي القدس المفتوحة وبيت لحم ـ فلسطين.

المعرفيّين وضروريا إلى هذا الحد في راهننا؟!.

..إنّ جهد هذه الورقة معنىّ بالتأكيد على انشغالها وحدوده، وهي ليست بوارد التورّط في عوالم ابن خلدون إلا بمقدار ما يحقّق ذلك غرضها، وإنّ هذا التشديد في تحديد اهتماماتها يرمي لضبط مسار تطرّقها ومسار التعقيب عليه.

وتمشيّا مع المنحى الذي جرى تحديده للتوّ، فإنّ مسار التطرّق لفكر ابن خلدون ورؤيته للعالم سيرصد أو يحاول بناء سمات وخصائص انطوى عليها خطابه، بصورة تمكن من وضع إجابات للتساؤلات المطروحة أنفاً.

* * *

...في هذا السياق فإنّ القراءة الأولية لفكر ابن خلدون تحيلنا للوقوف أمام خاصية مركبة تتكوّن من قيمتين متلازمتين في نصه هما "الجدة والإبداع"، جدة اتّسمت بانفتاح واسع على النقد والتمحيص والتجاوز المعرفيّ في تعاملها مع السائد في عصره وموروثاته، وكذلك كان أمرها مع المفاهيم والأحوال. أمّا الإبداع فقد عبرّ عن نفسه في غير صعيد، سواءً تعلق الأمر بكيفيات التناول أو مقاربة المسائل أو في الاستخلاصات وبلورة المفاهيم وفي غير ذلك.

...لقد مهّد ابن خلدون لما سمّاه بالعلم الجديد باستعراض متطاول ونقد منهجيّ، حشد فيه قدرات كبيرة وبنى في محصلتها مفهوما "وتصورا خاصا به للتاريخ الإسلامي ومسيرته، وهو تصوّر مستمدّ من ظروف تجربته ووقائع عصره والمعطيات الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات التي عاش فيها ودرس أحوالها(7)".

انّ ظاهر نصّ ابن خلدون نفسه وليس كامنه فحسب أو القراءات التي تناولته، هو الذي يدلّل على قيمتي الجدة والإبداع. يقول ابن خلدون: "فأنشأت في التاريخ كتاباً، دفعت به عن أحوال الناشئة والأجيال حجابا وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأمصار وملأوا أكفاف الضواحي منه والأمصار وهما العرب والبربر.... فهذّبت مناحيه تهذيبا وقربّته لإفهام العلماء والخاصة تقريبا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا عجيبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا وطريقة مبدعة وأسلوباً.."(8).

وفي تعريفه للتاريخ الذي أنشأه يشير ابن خلدون إليه "كفن من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال وهو في ظاهره لا يزيد على إخبار الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى..وفي باطنه فهو نقد وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق (9)".

على هذه الصوّرة عرض ابن خلدون فهمه للتاريخ الذي موضع فيه الاجتماع الإنسانيّ والعمران البشري، وهو فهم حقق فيه "تجاوزا للنظام المعرفي القديم" من جهة، وشكل نقدا جذريا للخطاب التاريخي التقليدي "من جهة ثانية، ورد فيه، "التاريخ إلى قوانين التاريخ والمجتمع إلى طبائع العمران" من جهة ثالثة و"وضع حدّ الاستنساخ ينتمي لأنماط السرد (10)"من جهة رابعة.

وقد كان الجهد النّظريّ والمنهجيّ الذي بذله ابن خلدون في هذا الاتجاه جهدا مميزا، سواءً في أشكال التطرق أو في مضامينها أو في قيام قراءته على التحليل والبرهنة والمقابلة والتقليب، وشغل كل هذه القوى في نطاق محاولته لفهم وتفسير و تنميط الظواهر والأحوال التي تناولها.

أما الخاصية الثانية التي يمكن بناؤها أو ملاحظتها في نص ابن خلدون فهي، تعدد الأبعاد والاتّساع والتداعي في تناوله. وداخل هذا التعددّ تطرّق ابن خلدون لكل المستويات الممكنة: النفسي في بعديه، والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، والبيئي والذهني والثقافي..وما يترتّب عن هذة المستويات ويتولد من تفاعلات وتشاركات وتداعيات وأبنية وأوضاع.بل لقد امتدّ هذا الاتساع والتعددّ لأفق يصعب ضبط مواضيعه أو امتداداته، يقول عابد الجابري: "ليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع

أن يجد في المقدمة ما يرضيه أو يسخطه، بل المؤمن والملحد، والكاهن والمشعوذ، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع، حتى كارل ماركس نفسه... كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في المقدمة ما يبررون به أي نوع من التأويل ويقترحون لأفكار ابن خلدون (10)".

ولا يرتبط الأمر هنا بمناورة فكرية لرجل مُقتدر، أو باستلاب لما يتضمنه نص "حقيقي" من طاقة فسيحة لتوليد الدلالات، بمقدار ما يرتبط بفيض معرفي وقدرة موسوعية، وتوجه نظري ومنهجي متميز، أفصح مرارا عن خياراته المختلفة والجديدة. وفي نطاق هذه الخيارات إنطوى التعدد والاتساع على دينامكية التوليد والتداعي بصورة مثيرة، وظهرت تعبيراتهما في الكم كما في النوع، وفي التعقب والاستقراء والتحليل والاستنتاج والتنظير وبلورة التصورات والمفاهيم.

وبينما تشير هذه الخاصية لواحدة من مكامن القوة في الأثر الذي تركه ابن خلدون، وما تتيحه من إمكانيات للتأويل وطاقة على استدراجه في آن. فإنها توفر(أيضا) أفقا من البحث من خلال الارتباطات الكامنة بين التعدد والاتساع وعناصر وأبعاد معينة في شخصية ابن خلدون وتكوينه وسيرته. خصوصا وأننا لا نقف عند "فكر انتقائي" تلفيقي"، بل فكرا موسوعيا نقديا انتقد فيه المؤرخين والمعرفة والعلوم السائدة في عصره (11)" وطبائع الثقافة والدولة والتاريخ.

أما الخاصية الثالثة في فكر ابن خلدون، فتتمثل في وجود حس ووعي وانتباه مميز تجاه الخصوصيات والتقاطها وتصنيفها وتعليلها، وهذا ما نجده في تناوله لـ " أمم وأقوام وبيئات وأقاليم وثقافات وأوساط وحقب وعصبيات..."، لقد مكنته اليقظة في هذا المستوى من قوة جوهرية بالغة الأهمية أدمجها في تحليله وعبر عنها في بنى القول، وأتاحت له فضاءات للمقارنة والمقابلة والمفاضلة، وتفادى من خلالها واحدة من أكبر التهديدات التي تقف في وجه الجهود المعرفية عند اشتغالها بالظواهر والحقول، حيث أن إشكالية العام والخاص في الحقل المعرفي لا زالت تشكل تحديا كبيرا.

وهنا لا يجب نسيان ما تتطلبه بعض تعميمات ابن خلدون في هذا الصدد من تحفظات (12).

وإنه لأمر مثير وجدير بالتوقف والتأمل ألا ينحصر منطق البحث عن خصوصيات الظواهر والأحوال في تناول ابن خلدون عند التاريخ فقط لأنه امتد لتناول الفروق بين منطق السماء والمنطق الذي يحكم الأرض وتحديدا في ما يرتبط بالسياسة، حيث الدين يحيل إلى أعلى، أما الدولة فتحيل إلى الدنيا والتاريخ والقوى الحاكمة فيهما. وإذا كان المنطق والتأمل يدلنا على درجة استبطان السماء للأرض والتاريخ وقوانينها، إلا أن "التصنيف النظري" الذي قدمه (الفقيه) ابن خلدون في هذا الخصوص يظل جديرا بالتأمل، لأنه يتناول عالما مشبعا في وعيه ولاوعيه بالإسلام كدين ودولة، ويتوق هذا الوعي (عند تركيب اجتماعي كبير) لحرفية تجسيد ذلك وليس تجسيد الدولة بروحية الدين فقط.

يقول علي أومليل لقد "ميز ابن خلدون بين نوعين من الخطاب، خطاب يحمل أمرا إلهيا مقدسا (يحيل لعالم الغيب) وخطاب يخبر عن واقعات من عالم الطبيعة (ويحيل إليها)....، ويضيف " لقد تمتع ابن خلدون بجرأة الفصل الأبستمولوجي بين العالم المقدس والعالم الطبيعي رغم التحامها في المستوى الأنطولوجي" عند المسلم".

...ويشير أومليل إلى أن "ابن خلدون " قد حقق خطوة هامة في مستوى تنظير التاريخ العربي" بفصله المنهجي" لعلم التاريخ عن العلوم الدينية "..ويستنتج بأن "هذا الفصل هو " إنجاز جديد لم يسبق إليه صاحب المقدمة أحد(13).

وإذا كانت السمات السابقة وأخرى غيرها، تجد صداها الواسع في نص ابن خلدون وتشتغل بصورة متنافذة ومتكاثفة ومتساندة فيه، وبمقدور كل منها أن تشكل مركزا أو منطلقا لمقاربة جوانب محورية فيه، إلا أن" قيمتها الأهم تكمن في استبطانها وارتباطها بسمة أو" خاصية أم" تشكل المحور الأساسي" في بنية تفكير

ابن خلدون، وهي قيمة الأصالة. إنه لمن الصّعب تصورّ تمايز ودوام محاولة ابن خلدون " لاستخلاص قوانين عامة لحركة المجتمع والدولة" (14). ووضع توصيفات ومفاهيم تمتلك كل هذه القدرة والصلاحية بدون إدراك قوة الأصالة في بنية تفكيره.

.. وبمقدور هذه الخاصية أن تفسرّ لنا الكثير من المسائل في فكر ابن خلدون ومنها قدرة هذا الفكر على أن يكون راهنا، وأن ينطوي على صلوحية لقراءة الحاضر، وهنا نصبح إزاء خاصية تُولدُ خصائص أخرى وتُولدُ منها أيضاً. وقد كانت قدرة فكر ابن خلدون على أن يكون راهناً وعابراً لزمانه محل تتبعات واعترافات لقراءات جادة عديدة. وفي قول محمد عابد الجابري، فإن الفكر الخلدوني " فكر فلسفي، والفكر الفلسفي الأصيل يتجاوز عصره بمقدار ما هو نتاج (له)»(15) "

بيد أنّ هناك قوةّ دفع تتجاوز كل ما تحشده البراهين النظرية على راهنية فكر ابن خلدون وقدرته، وهي قوة تكمن في التاريخ الحالي نفسه، وهو أمر يقدم بدوره سندا قويا لخاصية أصالة الرؤية. حيث نجد واقعا يُعيد بدائب انتاج روحية العديد من الشوائب البنيوية التي عرفها عصر ابن خلدون وتحكمت (في) وحكمت أحوال الدول والناس والتاريخ والبنيات الذهنية لهذا العصر، وهو ما كان موضوع انشغال فكره وتشخيصه ونقده ودعوته للتغير والتجاوز.

ورغم اختلاف الأزمنة والأحوال والظروف. إلا أنّ هذه الشوائب ظلت قادرة على التعبير عن نفسها، وهنا فإنّ قوة راهنية ابن خلدون تتلقّى سندا قويا من الروابط البنائية التي يمكن إقامتها بين فكره في أبعاده المتعددة من جهة، والواقع الرآهن ومستوياته المختلفة، وخصوصا تلك التي تعبرّ عن الشوائب البنيوية من جهة أخرى.

وهنا نقف عند نقطة مفصلية، وهي أنّ فكر ابن خلدون قد حقّق قطيعة معرفية في مستوى مهمّ مع أنماط تفكير سابقة ومعاصرة له، إلاّ أنّ الواقع والتاريخ ووعي الفاعلين التاريخيين المتعاقبين فيه، وبناهم الذّهنية لم تشهد قطيعة موازية. لقد ظلت هذه البنى مخلصة لطبائع الذهن والتفكير وشوائبها ولم تشهد انقطاعاً حقيقياً متواصلاً ومتراكماً بشكل يفضي إلى نمط مختلف.

ورغم ما شهدته العصبيات والأحوال والدول والمجتمعات التي عاصرها ابن خلدون وتواترت من بعده حتى الآن من تحولات وانقطاعات بنيوية سلبية أو ايجابية (وهو أمر يشير إلى حيويتها بكل حال) إلا أنّ هذه البنيات ظلت مخلصة لشوائبها أكثر من إخلاصها لمزاياها، وظلت كفاءتها جيدة في إنتاج وإعادة إنتاج الشوائب أكثر من أي شيء آخر.

وفي هذا الصدّد يمكن القول بأن الشوائب البنيوية في بنية وعينا وتاريخنا تبدو على قدر كبير من التمأسس والتماسك والتواصل، دون أن يعني ذلك بأنها قدر لا يمكن تخطيه، ولكن محاولات تجاوز هذه الشوائب عانت (غالبا) من عدم اكتمال شروط التغير.

ومقابل الاشتغال الحيويّ والممأسس للشوائب، كانت المعطوبية تكمن في صلب " المزايا البنيوية " لدرجة اعتبارها واحدة من أهمّ سمات الحياة العربية. وقد عبرّت هذه المعطوبية عن نفسها من خلال الانقطاع والعجز عن التراكم والتأسيس، ومن خلال قابليتها للانبتات لأسباب ذاتية وموضوعية. وفي أفضل حالاتها فقد اشتغلت هذه المزايا بصورة جزئية، وارتبطت(عموما) بزمان ومكان ومرحلة وشخص، دون أفاق حقيقية للتوّريث أو التوسّع، وكانت عرضة لانقضاض الشوائب عليها من داخلها ومن محيطها معا.

... هنا يشكل وعي الواقع الراهن وإدراك تشابهه مع روحية الواقع القديم الذي عاشه ابن خلدون والتقائهما في مسائل أساسية، قوة الدفع الموضوعية لاستحضار فكره وأطروحته، ولكن ليس على سبيل الاعتراف أو التذكرّ بل كحاجة. خصوصاً وأنّنا لم نعرف محاولات تشخيص وتوصيف طاولت أو تخطت محاولة ابن خلدون في عمقها وشمولها وقدرتها، دون أن يعني ذلك تجاهل أطروحات حديثه أو تجاهل مساهماتها.

..وفي هذا النحو يمكن ملاحظة تحالف موضوعي يقوم بين "أصالة بنية التفكير" عند ابن خلدون من جهة و"بنية الشوائب الأصيلة" في واقعنا من جهة أخرى. وقد يبدو هذا التحالف مثيرا، غير أنه منطقيّ، لأنّ أصالة بنية الشوّائب تحتاج فيما تحتاج في لحظة ما (وخصوصا عندما تتصلب وتصبح عاجزة وظيفيا) لبنية تفكير أصيلة لفهمها وتفسيرها ومحاولة تغييرها، وفي هذا الصدّد فإنّ اولّ ما يتبادر إلى الذهن هنا هو فكر ابن خلدون.

* * *

..أن تزداد الحاجة لابن خلدون كلما ابتعدت ذكرى رحيله في الموت والزمن والذاكرة، فإنّ الأمر لا يخلو من مفارقة فيما تبقى مقدّمته " ليست مجرد مقدمة في التاريخ، وإنّما مقدمة لا غنى عنها لتأسيس وعي عربيّ جديد قادر على التعامل مع العالم بموضوعية فعالة» (16).

ولكن هناك ما هو مثير أيضاً، حيث انّ الفكر والذكرى التي نحن بصددهما يخصّان رجل دولة وسياسيا مغامرا، عرف عن كثب التباسات العروش والدول والملوك والعصبيات، وكان حاضراً في مشاهدها بصورة لافتة. وكان صاحب حظ طيب إلى حدّ بعيد، بدليل تعاقب هلاك الدول والعصبيات ونجاة ابن خلدون بمكانة مضمونة ولائقة (غالبا) في العصبية القادمة، في الوقت الذي كان فيه على ارتباط قوي بالعصبية الهالكة. لقد امتلك ابن خلدون طاقات مكنته من أن يكون ضرورياً ومطلوباً عند جميع المعنيين بعصره تقريباً، وكان قادراً على أن يعطي لحضوره معنى خاصاً حتى في بلاط تيمورلانك الذي اتّسع لتحطيم إمبراطوريات وأمم. وفي نفس الوقت فقد قام ابن خلدون بفكرنة ونمذجة مدهشة وواسعة لتجربته وانفعالاته، بصورة يصعب الجدال في كفاية أصالتها وقدرتها معا، دون أن يعني ذلك التسليم الآلي بكل امتدادات تفكيره.

غير أنّ فكر ابن خلدون وأصالته وما له وما عليه، يحتاج للحماية من تطرفّين: الأول، التأويل المفرط من طرف المولعين به، والثاني، إفراط المناوئين له في تشويه نصوصه ودلالاتها، لأنّ كليهما يشتركان في اعتداء غير لائق على فكره.

وإذا كان التأويل " ضرورياً لفهم معنى العمل " كما يقول ماكس فيبر (17) وله " دور يؤدّيه أيضاً في خدمة البناء التاريخي للمفاهيم، ويساعد على فهم عناصر ذات معنى ككل تاريخي ملموس" (18). فإنّ ابن خلدون يحتاج إلى استحضار وتأويل أصيلين بما يوازي أصالة بنية التفكير عنده لا أكثر، وبما يفيد التعامل مع إشكاليات تاريخنا الرّاهن، وهي مسألة تحتاج لوجود فاعل وحامل تاريخي حقيقي لمتطلباتها وشروطها. فاعل تاريخيّ يطرح على نفسه إحلال المزايا المُحبطة محل الشوائب الفعالة، ويتجاوز" بؤس الحاضر" ولكن ليس باتّجاه تحويل "الماضي سيدا للأيام"، بل يتجه إلى المستقبل بصفته حقل الرّهان الممكن والمتاح، ويدمج استحضار الماضي والحنين في حقل الفعل إزاء الرّاهن ومكابدات المصير في التاريخ. ففي مثل هذا التوجّه سنعثر على أعمق أشكال التكريم والمعنى التي يمكن تخيلّها، وتكون لائقة بابن خلدون والحضور المجدي في التاريخ.

الهوامش والإحالات

(1) يشير ألكسندرو روشكا: الإبداع العام والخاص، ترجمة غسان عبد الحي أبو فخرو (الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 1421، 1989) صفحة 7–8 إلى أن الإبداع يتجلى في النشاط الذي هو الشكل الأساسي لعلاقة الإنسان الفعالة بالعالم، ويذكر ص 18 بأن " الإبداع ظاهرة معقدة جدا وذا وجوه وأبعاد متعددة. " وبإستعارة ما يقوله روشكا فقد كان ابن خلدون مميزاً في إتّباعه وابتداعه. كما كان فردية نشطة وفعالة تركت أثراً بالغ التركيب يجدّد نفسه وحضوره منذ قرون.

(2) أ. روشكا، نفسه، ص 14.

(3) Loucien Goldman: Le Dieu Caché, Gallimard,Paris,1959,p.34

(4) جاك لينهارت: من أجل استيطيقيا سوسيولوجية، فصل من كتاب مجمع للوسيان جولدمان وآخرون: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ترجمة محمد سبيلا (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1986)، ص 62.

(5) يذهب روبرت شولر: في مقالة عن النص والعالم، فصلية الكرمل، عدد 21 –22، نيقوسيا (1986) ص 358 إلى القول " بأن العلاقة بين النص والعالم ليست معطى جاهزا بل هي معضلة" وهذا ما يجعل مسألة فحص الارتباطات أو العلاقات بين وعي النصوص ووعي الواقع الذي صدرت عنه أمرا مهماً.

...غير أن نص ابن خلدون نفسه يفصح عن عمق الارتباط البنائي القائم بينه وبين عالمه وكذلك ما يفترض أن يكون عليه هذا العالم. وليس هنالك مبالغة في القول إنّ علاقته تبدو كانبثاق من صلب عالمه ووعيه. وعوضاً عن أن المسألة ليست موضوعاً لتركيز هذه الورقة، إلا أنّ هناك عديد الدراسات والقراءات التي تناولت علاقة نص ابن خلدون بعالمه مثل (عابد الجابري، ساطع الحصري، علي الوردي وعلي أمليل وغيرهم) وقد تعاملت الورقة مع هذه العلاقة هنا على أساس أنها معطى.

(6) يقول جورج بالونديه: هنري لوفيفر أومغامرة العصر، باب المراجعات مجلة الفكر المعاصر، عدد 61 – 60 بيروت، كانون ثاني شباط، (1989) ص 122، " إنّ كل عمل علمي حقيقي يحتوي في طياته على سيرة ذاتية، إذ نحن موجودون في أعمالنا في اللحظة التي نعتقد بأننا أبعد ما نكون عنها". إنّ هذا المنطق قابل للاستعارة والانطباق لرؤية سيرة ابن خلدون بصلتها مع نصه وبالعكس.

(7) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون لأ العصبية والدولة لأ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، الطبعة الخامسة (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 11.

(8) مقدمة ابن خلدون، ص5–6.

(9) نفسه، ص 3–4.

(10) علي أومليل، الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون، (بيروت، معهد الإنماء العربي، د.ن).

(11) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، م.س، ص 8.

(12) نفسه، ص65.

(13) علي أومليل، م.س، ص45.

(14) محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت، دار الطليعة،)1988، ص 81.

(15) محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، م.س، 10.

(16) محمد جابر الأنصاري، مقالة: ابن خلدون مقيما في أوضاعنا العربية، جريدة القدس عدد 13136، الخميس 2006/03/16.

(17) Max Weber: Essais dans la Théorie de la Science ,Paris,Plom,1965 p,19

(18)M.Weber,Ibid,p.284.

من أجل مدرسة علم اجتماع خلدونية

المولدي اليوسفي *

مقدمة في دوافع العودة لابن خلدون:

تبدو عودتنا لفكر ابن خلدون أمرا ملحاً لتلبية حاجة علمية وهي النظر في مدى استفادتنا من مدونة ابن خلدون في علم الاجتماع لبناء منظومة فكرية تفيدنا في دراسة مجتمعنا و إدراك أحواله و كنه تفاعل عوامله. و هو توجّه أقرّ بأهميته من منطلقين : الأول اعتبار الحاضر ثمرة الماضي و بذرة المستقبل و الثاني البحث العلمي في حاجة للمراجعة و التأصيل. أي أننا نعود لابن خلدون قصد توظيفه لخدمة علم الاجتماع ويكون ذلك بتحيين فكره و دراسته ضمن العلوم الاجتماعية الحديثة وهو بمقتضى اعتبار ابن خلدون مؤسس "علم الاجتماع الانساني" و واضع قوانين في دراسة الاجتماع عموما و مرجعا تاريخيا لا غنى عنه لفهم مرحلة مهمة من تاريخ المغرب العربي.

و حاجتنا للعلم اجتماعية اليوم تدعونا لاستنباط مناهج بحث قصد التفطن لقوانين مجتمعنا، خصوصا و أنّ الواقع المعرفيّ لعلم الاجتماع يقتضي أنّ الدراسات و مناهجها لا تستورد. و سأبين من خلال فكر ابن خلدون أنّه لا بد من دراسة كل مجتمع من خلال اكتشاف قوانينه الداخليّة وتحيين التراث يفيدنا في هذا المشروع لاتصاله بواقعنا.

ثم إن صدى النداء بإنجاز هذا المشروع يتردد بين دفات كتبنا وداخل أروقة جامعاتنا منذ زمن فنداء الدكتور علي الوردي، المفكر العراقي، يعود لما يزيد عن نصف قرن (1) ومنذ أكثر من عشرين سنة طالب عبد القادر زغل، الباحث الإجتماعي التونسي بالكف عن استيراد البحوث (2). وأعاد طرح هذا النداء الدكتور بوحديبة (3). ويعلم جل المهتمين بالعلوم الإنسانيّة أن علم الإجتماع ، مهما تطور، لن يكون مطلقا مثل العلوم الصلبة نظرا لخاصية موضوع علم الإجتماع.

وتتبين، في هذا التوجه، أهمية فكر ابن خلدون إذا اعتبرنا عمق العلاقة بين علمه والواقع الذي عاشه، فكثير من المفكرين (4) يشيرون إلى تشابه بين أحوالنا اليوم والأحوال التي عرفها ابن خلدون وهو قول قد تختلف فيه الآراء. لكن وإن نختلف في تشابه مرحلتنا مع المرحلة التي عاشها ابن خلدون فإننا نتفق على أنّ فكر ابن خلدون ثمرة وعي عميق بأزمة حضارية شاملة و التزام ببحث في الأسباب نتج عن عمق التحليل وشموليته.

* مساعد تعليم عال، المعهد الأعلى للدراسات التطبيقيّة في الإنسانيات بالمهديّة.

I. ابن خلدون و علم الاجتماع الحديث:

1 - 1 - في إشكالية الدراسات الاجتماعية:

تحكم تسمية علم الاجتماع على هذا المجال المعرفي بخصوصية قد لا يقاسمه إياها كثير من العلوم الأخرى إذ تحكم عليه [معرفة و موضوعا] بالالتزام بدراسة المجتمع الإنساني قصد فهم تفاعل عوامله الداخلية و تأثير العوامل الخارجية أو لنقل باللفظ الخلدوني ما يعرض له من أحواله. أي بحث قوانين حركيته و هو ما ركز عليه ابن خلدون عند دراسة العمران البدوي و العمران الحضري و حركية العصبيات، وهو كذلك ما ركز عليه ماركس في دراسته لحركة التاريخ من خلال صراع الطبقات. كما ركز ديركايم دراسة الظواهر كأشياء (5) على طريقة العلوم الصلبة وعلى خلق علم للقوانين الاجتماعية وقد حرص على إنجاح هذا المشروع الذي يبدو جدّيا ومغريا.

إلا أن مشروع ديركايم محكوم من داخله بالفشل بل بالاستحالة لأن قوانين المجتمع تنافي روح المشروع، فاعتبار الظواهر أشياء يخرجها من طبيعتها الاجتماعية، فالأشياء التي تدرسها العلوم الصلبة هي أشياء جامدة يمكن عزلها وأخذها على حدة قصد تحليلها من خلال عوارضها الذاتية. والعارض كما يعرّفه التهانوي هو ما« يختص بطبيعة واحدة أي حقيقة واحدة » (6). و« الذاتي لكل شيء ما يخصه و يميزه عن جميع ما عداه (7) » وهذا ممكن للأشياء التي تدرسها تلك العلوم. أما الظاهرة الاجتماعية فهي متحركة و نسبية ولا تكون إلا في الكلي أي في ما يعرض لها في أحوالها. و من هذه الخاصية للظاهرة كان إنجاز مشروع ديركايم مستحيلا و مما لا شك فيه أن ديركايم كان يعلم خاصية الظاهرة تلك و لكن تبنّيه للوضعية و الالتزام بخط أوغيست كومت، شيخ المذهب الوضعي، ضلّل حقيقة الظاهرة.

كما سبّب هذا المشروع اضطرابا في تحديد موضوع علم الاجتماع و قد عبّر عن ذلك بودون عندما أقرّ أنّ جلّ علماء الاجتماع حاولوا تحديد موضوعه و هذا برأيه دليل على أن لا أحد توصّل لذلك ولا يوجد موضوع يحظى بالإطلاق (8). و نتج عن ذلك تعدد الاختصاصات داخل علم الاجتماع و تعددت التسميات من علم اجتماع الثقافة، علم اجتماع الشغل، علم اجتماع السياسة، علم اجتماع سياسي، علم اجتماع الإدارة، . . . . .بل رأينا اختصاصات استقلت عن علم الاجتماع كالديموغرافيا.

1 - 2 - علمية المناهج الاجتماعية:

لا يرتبط سبب هذا الارتباك بالموضوع بقدر ما هو ناتج عن مناهج البحث أو المدارس العلم اجتماعية. لأنها تجعل البحث سجين النمط المنهجيّ عوض الاهتمام بنسبية الاجتماعي و تأثير الأحوال و سأعرض حالة للّحمة و الوعي لا يحقّق التحليلين الديركايمي والماركسي رغم اهتمامهما على التوالي باللحمة وبالوعي.

يرتبط الوعي الجماعي كما حدّده، عالم الاجتماع الفرنسي إيميل ديركايم (9) باللحمة الآلية و يتجلي في مجتمع تصبغه الامتثالية و هو ما يعطيه صبغة القوة القاهرة التي لا تمكن الفرد من تحقيق ذاته و إنما تجعله منصهرا في مجموعة لا يمكنه إلا أن يكون متماثلا لها شكلا ومضمونا. وقد وضع ديركايم تحليله في سياق تاريخي فالمجتمع المصبوغ باللحمة الآلية هو المجتمع التقليدي الذي يعيش حياة رتيبة لا تعرف حركة تغير قوية فهو متسم بالامتثالية. فاللحمة الآلية لحمة بالامتثال، أي باعتناق نفس المعتقدات و تقاسم نفس القيم. وبظهور الصناعة وما أحدثته من تحولات اجتماعية تجسدت خاصة في تقسيم العمل الذي أدّى إلى بروز مجموعات مختلفة عن بعضها باختلاف أنشطتها مما انجرّ عنه اختلاف في المصالح صحبه تضادّ حول العلاقات الحميمة إلى صراع يقسم المجتمع إلى أعضاء (مجموعات) و برز الوعي بالذات

(10) و تركت اللحمة الآلية، التي كانت تجمع الكل، دورها إلى لحمة عضوية تجمع أفراد الحرفة الواحدة. وبذلك لا يتحمل هذا التحليل ظهور اللحمة الآلية في المجتمعات المصنّعة والتي لا يمكن اعتبارها مجتمعات تقليدية لما تعرفه من تطوّر صناعيّ و ظهور تجمّعات فئوية تقتضيها أنماط انتحال المعاش، وتتشكل في تجمعات مهنية كالنقابات. و من المفروض حسب هذا التحليل أن تطوى اللحمة الآلية كمرحلة تاريخية انتهت مع تشكل المجتمع الصناعي.

إلا أن اللحمة التي حققّتها النازية كدعوة اجتماعية سياسية لا تؤكد ما ذكر و هي كذلك تهزّ المقولة الماركسية التي تقول إنّ أحوال الناس هي التي تحدّد وعيهم. لقد خلقت تلك الدعوة قوة كادت تركّع كل القارة الأوروبية.

وحسب مفاهيم ديركايم لا يمكن أن يعرف المجتمع الألماني في تلك الفترة اللحمة الآلية و إنما تطور فيه اللحمة العضوية و بقراءة مادية جدلية كان من المفروض أن تقوم في المجتمع الألماني الثورة الشيوعية إذ توفرت، عندها قواها الكلاسكية الضرورية و هي الطبقة العمالية و وعيها الطبقيّ خصوصا وأنّ ألمانيا تعرف آنذاك ثقافة ماركسية خلفتها الحركة السبارتية و زعامة روزا ليكسونبور التي لم يكن، بعد، قد تلافاها النسيان إذ أنّ اغتيالها يعود إلى 1919 كما كان الحزب الشيوعي الألماني، في تلك الفترة، من أقوى الأحزاب الشيوعية الأوروبية.

و هنا تبرز قضية إبستمولوجية خاصة بعلم الاجتماع عندما يكون التحليل موجّها، أساسا، من الداخل، أي من المنهج المتبع، لقد كان ديركايم تحت تأثير حمّى البحث عن القواعد المطلقة تأكيدا لعلمية البحوث الاجتماعية، لذلك كان هدفه الأساسي إيجاد قوانين علم اجتماعية تمكّن من فهم موضوعيّ، كما قدّمه في مؤلفه" قواعد المنهج الاجتماعي". و تجلت تلك القوانين في مؤلفه " في تقسيم العمل الاجتماعي" الذي يحلّل فيه مرور المجتمع من الحالة التقليدية إلى المجتمع الكثافة. فكان الاهتمام بالمشروع في حدّ ذاته، إذا اتّبعنا تحليلا نفسانيا للتحليل الاجتماعي، نوعا من العائق الابستمولوجي يمنع من رؤية الموضوع الاجتماعي في كليته وهو ما يسمى " تأثير الحقل المعرفي"(11). لذلك لم يتفطن التحليل لكون اللحمة الآلية وإن تجلّت في المجتمع التقليدي قد توجد في المجتمع الحديث وأنّها ترتبط بالوعي الجماعي الذي لا ينتهي مع تحول المجتمع التقليدي إلى مجتمع حديث. فتحول المجتمع عندما يكون طبيعيا يخضع للقواعد التي يولدها تفاعل عوامل التغيير الداخلية المؤدي للتحول، و هذا هو صلب تحليل ديركايم.

الإشكال يكمن في التعميم، فكثيرة هي الحالات التي لا يكون فيها تحول المجتمع ناتجا عن تفاعل العوامل الداخلية. كما أن تفسير ظاهرة ما بعوامل معينة لا يعني أن نجعل من تلك العوامل ضرورة لبروز تلك الظاهرة. فإن أدّت مجوعة من العوامل (أ) إلى تبلور الظاهرة (ب) لا يعتبر ذلك قاعدة مطلقة. أي نقول إنّ تلك العوامل تؤدي إلى نفس الظاهرة في كل الحالات. فالظاهرة الاجتماعية كلية، أي أنّها ترتبط بكل ما يوجد في المجتمع و هذا متغير من مجتمع لآخر كما ترتبط الظاهرة الاجتماعية، أساسا، بالإنسان الذي يرتبط بدوره بشبكة لا تحصر من العوامل الشعورية واللاشعورية و المادية والنفسية و...

لهذا أقول إنّ قواعد علم الاجتماع، ليست كما هي في العلوم الأخرى، في مرحلة التجريد تكون عامة و لا تأخذ بعين الاعتبار الحالات التي لا تدخل تحت مداها سواء لكونها لا تكون من مشمولات موضوعها أو لعدم تفطن الباحث لها. لذلك لا بد لعلم نفس القواعد أن يشمل علم نفس العوائق لتفاديها. فخصوصية البحث الاجتماعي من حيث موضوعه لا يمكن إلا أن يكون في حوار مستمر داخليا، أي لا يطمئنّ نهائياً لما يتوصلّ إليه لأنّ موضوعه يتغير دون

أن يمكن للعلم أن يتفطن دائما لما سيؤول إليه موضوعه. فالفيزيائي عندما يقول إنّ الحديد ينصهر في درجة حرارية معينة يكون متأكدا أنّ ذلك يتحقق في كل الحالات و يجعل منه بالتالي قاعدة مطلقة. أما عالم الاجتماع فإنّه لا ينعم بهذا الاطمئنان، فموضوع اهتمامه وهو العمران البشري (12) يفرض عليه أن يداوم في مجادلة بين قواعد التحليل و الموضوع وبين ما تُوصل إليه و ما يتوصّل هو إليه، أي معرفيا بين العقل المكونّ و بين العقل المكوَّن. فعلم الاجتماع يتنزل في حوار مستمر بين العقل العلم اجتماعي(la raison sociologique)، أي العقل المعرفيّ الناتج عن تراكم المعارف العلم اجتماعية، والواقع العلم اجتماعي، أي البحث الاجتماعي. كما يكون الحوار متجددًا، في العلوم الصلبة، بين العقل والتجربة. مع مراعاة فارق مهمّ وهو أنّ العلوم الاجتماعية لا تقوم بالبحث في مخبر يعزل الموضوع عن محيطه مثل الفيزيائي الذي يأخذ مادة بحثه إلى مخبره و يتوصّل إلى نفس الحقيقة العلمية سواء كان في هذا البلد أو ذاك، لأنّ مادة بحث عالم الاجتماع تختلف باختلاف المحيط الاجتماعي و اختلاف أو تغير العوامل الاجتماعية الداخلية أو تأثرها بعوامل خارجية. فالباحث الاجتماعي هو أقرب الباحثين لما يسمى " تأثير الحقل".

لكن لا يستنتج ممّا سلف الاستخفاف بعلمية العلوم الاجتماعية و السقوط في الاكتفاء بالطابع الوصفيّ لعلم الاجتماع(la nature descriptive de la sociologie) بل تجاوزه متأكّد وذو فائدة إجرائية لكن لا يجب التفكير في " فيزياء اجتماعية" كتلك التي حلم بها ديركايم لأنّ إخضاع الظاهرة لذلك النّوع من التحليل فيه كنه عارضها الذاتي في حدّ ذاته. لكن دراسة الظاهرة الاجتماعية من خلال عارضها الذاتي فقط فيه مسخ حقيقتها لأنّ العارض كما أشرنا إليه من خلال تعريف التهانوي فيه إلغاء لحقيقة الظاهرة التي لا يمكن كنهها إلا في ما يعرض لها في أحوالها. و يسدّد ابن خلدون جيدًا هذا المرمى في قوله " إنّ كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بدّ له من طبيعة تخصه في ذاته و فيما يعرض له من أحواله» (13).

و لو أردنا البحث عن موقع للمنهج الخلدونيّ ضمن هذه المدارس التي برزت في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لوجدناه أقرب ما يكون من المنهج التفهمي الذي نجد بذوره في فكر الفيلسوف الألماني ويليام ديلتاي (14) الذي راهن على عزل العلوم الاجتماعية عن العلوم الفيزيائية انطلاقا من مبادئها الخاصّة وخالف في ذلك المذهب الوضعيّ الذي كان مهيمنا في تلك الفترة. و تواصل مشروع ديلتاي في علم الاجتماع مع ماكس ويبار (1864 / 1920) الذي يعتبره فروند جيليان شيخ علم الاجتماع التفهّمي(15) .

فالمنهج التفهّمي لا يقف عند كشف دور الظاهرة أي تحديد الدور الاجتماعيّ الذي تلعبه لأنّ تبيان لما يصلحُ «الحدث» لا يوضّح كيف ولد و ما هو(16).

لا بدّ من تتبّع سلسلة من الأسباب و النتائج مع تتمة ذلك بالفهم الذي يتمثل في شرح دوافع أفعال الأفراد و تحليل المدلول الذي يعطونه لها و يستعمل ماكس ويبار في هذا الخصوص لفظ «الفهم التفسيري» أو «التفسير الفهمي» فهو لا يفصل بين الشرح والفهم. فكلاهما يتم في إطار الثقافة فإذا كانت المدرسة الفرنسية ترى أنّ علم الاجتماع يعتمد على قوانين خاصّة بالظاهرة الاجتماعية ولكن مؤسسة على علوم الطبيعة، فالمنهج التفهّمي يرى أنّ علم الاجتماع ينتمي لعلوم الثقافة. و هي علوم ذات مجال مختلف عن مجال العلوم الطبيعية و لذلك لا يمكن أن يعتمد الأول (علم الاجتماع) على الثانية (علوم الطبيعة) لاستنباط طرق البحث.

ووجه التّقارب بين المنهج التفهّمي و المنهج الخلدوني يتجلّى في تحليل الظاهرة في محيطها

الثقافي" أي قراءتها من الداخل باختلاف المدرسة الفرنسية التي تقول بدراسة الظاهرة من الخارج. ولئن اعتبر المنهج التفهمي علم الاجتماع من علوم الثقافة فابن خلدون جعل المحيط قرين الذات في طبيعة الحدث أو الظاهرة إذ يقول إن"كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله هذا في مجال الموضوع ويقابله في مجال المعرفة ربط آخر بين الإلمام بالموضوع و الدراية بطبائع العمران.

المجال الاجتماعي(الموضوع)	المجال المفهومي (الدراسة)
إن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته و فيما يعرض له من أحواله و تمحيصه.	إنما هو بمعرفة طبائع العمران

1 - 3 ـ **طبائع العمران: مفهوم إجرائي:**

أختزلُ طبائع العمران عند ابن خلدون في الحالة العمرانية و فيها جانبان :

أ ـ الأحوال العمرانية : (الجانب المادي في الحياة الاجتماعية) التي عليها المجتمع وهي نتاج طبيعته المتسمة بالتغيير المتواصل الناتج عن تفاعل عوامله الداخلية و تمازج الموروث بالمستحدث وتمفصل كل ذلك بالمحيط الكوني" في بعدي الزمان والمكان. لذلك يفرق ابن خلدون بين البدو و الحضر بانتحال المعاش " اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش " (17) وللمجال الطبيعي دور في تطبع الناس، و يطنب ابن خلدون في تفسير ذلك ويخصّص له المقدمة الثالثة "تأثير الهواء و أنواع الأقاليم" و المقدمة الرابعة " أثر الهواء في أخلاق البشر" و المقدمة الخامسة "في اختلاف أحوال العمران في الخصب و الجوع و ما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر و أخلاقهم" .

ب ـ القيم العمرانية: و هي الجانب المجرد من طبائع العمران و إن كان لا ينقطع عن الأول حتى أنّ ابن خلدون يربط بين التمدن و العلوم و الصنائع والأديان السماوية من ناحية و أحوال المجال الطبيعي من ناحية أخرى إذ يقول : " فالإقليم الرابع أعدل العمران و الذي حافاته من الثالث و الخامس أقرب إلى الاعتدال، و الذي يليهما من الثاني و الثالث و السادس بعيدان من الاعتدال. و الأول و السابع أبعد بكثير، فلهذا كانت العلوم و الصنائع و المباني و الملابس والأقوات و الفواكه بل و الحيوانات، و جميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال. و سكانها من البشر أعدل أجساما و ألوانا و أخلاقا و أديانا، حتى النبوآت فإنما توجد في الأكثر فيها. و لم نقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية. و ذلك لأنّ الأنبياء و الرّسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم و أخلاقهم. قال تعالى : "كنتم خير أمة أخرجت للناس" و ذلك ليتم القبول لما يأتيهم به الأنبياء من عند الله. و أهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم، فتجدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم.....".

و ضمن هذا يرتّب سلوك الناس و ما يتعوّدونه أثناء عيشهم من ذلك قول صاحب المقدمة أنّ أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر " و السبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، و انغمسوا في النعيم و الترف و وكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم و أنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم و الحامية التي تولّت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم و الحرز الذي يحول دونهم، فلا تهيجهم هيعة و لا ينفر لهم صيد، فهم غارون آمنون، قد ألقوا السلاح، و توالت على ذلك منهم الأجيال ، وتنزلّوا منزلة النساء، و الولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم، حتى صار ذلك خلقا يتنزل منزلة الطبيعة .

و أهل البدو لتفرّدهم عن المجتمع، و توحّشهم في الضواحي، و بعدهم عن الحامية و انتباذهم عن

الأسوار و الأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائما يحملون السلاح و يتلفّتون عن كل جانب في الطرق، و يتجافون عن الهجوع إلا غرارا في المجالس و على الرحال و فوق الأقتاب، و يتوجّسون للنبآت والهيعات، و يتفردون في القفر و البيداء، مدلين ببأسهم واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقا والشجاعة سجيّة يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ» (18). ثم يوجز ذلك في قوله "أصله أنّ الإنسان ابن عوائده و مألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا وملكة و عادة تنزّل منزلة الطبيعة و الجبلة ". و ليس من الصّعب أن نفهم أنّ ما يألفه الإنسان يصبح له طبعا. و لذلك نجد اليوم تقنيات التأثير في المجتمعات تتعدّد و تتنوّع حسب استراتيجيات السياسية للدول المهيمنة. فالمشاهد العربي يُصدم بما يشاهد من قتلى في فلسطين و العراق و لكن عندما يشاهد ذلك كل ساعة يفقد المشهد تأثيره و يصبح " شيئا عاديا" لا يصدمه كما في المرّة الأولى. وهذا ما سماه سارج تشاكوتين Serge Tchakhotine بمفاحشة الجماهير في مؤلفه «viol des foules». و على العكس من ذلك نجد الإدارة الأمريكية تمنع نشر صور القتلى الأمريكان حتى لا يتعوّد ذلك مواطنها و يحافظ على صورة الاستعلاء التي يحملها عن وطنه و بني وطنه. و يشير الصحفي الفرنسيّ و أستاذ نظريات الاتصال، انياسو راموني Ignacio Ramonet عن سيطرة العسكريين على ما يبثّ عن حروبهم و غربلة ما تبثه وسائل الاعلام وهي ممارسة انتشرت منذ الثمانيات من القرن الماضي (19) . و لو حاولنا تأمّل ما تتمحور حوله ثقافة العولمة لوجدناها تتلخص في طبع الشعوب بالرضوخ لإرادة الدول المهيمنة و خاصة عن طريق وسائل الإعلام ممّا جعل راموني يتحدث عن بغي الاتصال. وإنّنا نشاهد اليوم الولايات المتحدة الأمريكية و هي محور الدول المهيمنة تعددّ القنوات التلفزية و طرق استعمالها للغرض المذكور و بذلك تصبح العولمة المرحلة القصوى للإمبريالية بعد أن اعتبر لينين الإمبريالية مرحلة قصوى للرأسمالية.

و لكن لا بدّ من التفطن إلى أنّ سنّة التغيير الاجتماعيّ لا تنطبق بنفس السياق على كل طبائع العمران و في كل المجتمعات و الأحوال. فالتغيير لا يتم بمقتضى إرادة أعوانه و إنما بملاءمة الأحوال له وهي التي تؤدي إلى ضعف عناصر المواجهة و تنشط عوامل التغيير. و من الطبائع ما يتوارى خلف مظاهر أخرى تهيمن نتيجة عوامل ربما تكون مرحلية أو تطغى عليها عوامل مضللة ربما تنقشع بضعف محدثها أو بذهابه. و منها المتغير بسرعة كاللباس و أواني الأكل و فيها البطيئة كنمط انتحال المعاش وفيها شبه القارة كالمعتقدات و التي لا تتغير إلا في ثورات كبرى لا تكاد تحدث إلا في أزمنة متباعدة جدا.

يجمل ابن خلدون كل ذلك في قوله " فإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة و طبائع الموجودات و اختلاف الأمم و البقاع و الأعصار في السيّر و الأخلاق و العوائد و النحل و المذاهب و سائر الأحوال و الإحاطة بالحاضر من ذلك و مماثلة ما بينه و بين الغائب من الوفاق أو بوَن ما بينهما من الخلاف و تعليل المتّفق منها و المختلف، و القيام على أصول الدّول و الملل و مبادئ ظهورها و أسباب حدوثها ودواعي كونها و أحوال القائمين بها و أخبارهم حتّى يكون مستوعبا لأسباب كلّ حادث، واقفا على أصول كل خبر. و حينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد و الأصول فإن وافقها و جرى على مقتضاها كان صحيحا و إلا زيّفه و استغنى عنه " (20).

ربما كان هذا الذي يحتاجه الباحث الاجتماعي صعبا على ما كان عليه المجال المعرفيّ أيام ابن خلدون نظرا لعدم تطوّر العلوم الإنسانية. أما فإنّ الباحث يتمكن من طبائع العمران بسهولة نظرا لتطوّر العلوم المتصلة بمختلف جوانب

الاجتماع الإنساني مثل الاقتصاد و علم السكان و علم النفس الاجتماعي و علم الاجتماع السياسي و . . . . و هذه العلوم سأشير لها لاحقا بالمرجع الثاني للباحث الاجتماعي.

II ـ طبائع العمران

الانتروبولوجيا الثقافية:

أجد تقاربا بين التحليل الخلدوني و تحليل الانتروبولوجيا الثقافية و ذلك في مسألة تعريف المحيط (طبائع العمران / الثقافة) و دوره في تكون شخصية الفرد. بل يذهب ابن خلدون إلى اعتبار طبيعة الإنسان مكتسبة بما في ذلك المعارف " و التآليف بين العوالم البشرية و الأمم الإنسانية كثيرة و متنقلة في الأجيال والأمصار. و تختلف باختلاف الشرائع و الملل والأخبار عن الأمم و الدول» (21).

ونستعرض في الجدول التالي رأي ابن خلدون في الإنسان، كيف يتطبع بالمحيط و آراء بعض أصحاب المدرسة الثقافية:

ابن خلدون	هرسكوفيتس	لنتون	تيلور
الانسان ابن عوائده و مألوفه لا ابن طبيعته و مزاجه. فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا وملكة و عادة تنزل منزلة الطبيعة و الجبلة (المقدمة)	الثقافة ما في المحيط من عند الإنسان. (Les bases de l'anthropologie culturelle)	الثقافة مظهر السلوكات المكتسبة ونتائجها والتي عناصرها المكوّنة متقاسمة وممررة من طرف أعضاء المجتمع (Le fondement culturel de la personnalité	الثقافة كل مركب يجمع المعارف، المعتقدات، الفن، الأخلاق، القوانين، التقاليد، وكل الاستعدادات الأخرى والعادات المكتسبة من الإنسان كعضو في المجتمع. (Primitive culturel. La Civilisation primitive

أخذُ طبائع العمران في الاعتبار يعني دراسة الظاهرة في محيطها الثقافي و هو بمثابة الواقي من السقوط في الخطإ، فالدراية بطبائع العمران ضرورية لإدراك الظاهرة لأنّ طبيعتها تخصّها في ذاتها و في ما يعرض لها من أحوالها و ما يعرض للظاهرة من أحوالها ثمرة محيطها الثقافي. و بما أنّ الثقافي مكتسب ثم مورّث و الظاهرة فيه ثمرة ماض و بذرة مستقبل و بما أنّ الآن يخضع لتقلبات الأحوال و أنّ تغيير المجتمع هو الحقيقة المتفّق عليها مهما اختلفت المشارب الفكرية فإنّ الظاهرة تخضع لكل ما تعرفه الأحوال. فتنشط وتتراخى و تذهب أو تتوارى و كل ذلك حسب الأحوال في بعديها التاريخي و الآني.

ليست الظاهرة ثمرة اللحظة و إنّما هي تواصل نتاج تدرّج حركية عمرانية، قد تنشط أو تخبو حسب الأحوال العمرانية، و هي حركية تمتد في مسار قد يصعب تحديد منطلقه لتوغلّه في الماضي. و الظاهرة ثقافية في بعدها الآخر و هو ما يتمظهر في وظيفتها في المجتمع و ما يعرض لها أثناء أدائها لدورها في أحوالها أي في الحالة العمرانية.

فالإلمام بطبائع العمران يمكّن من كنه جماع الظواهر الاجتماعية (دينية، خرافية، علمية، متوارثة، مستحدثة، . . .) و بمختلف جذورها (وازع، حماية: عينية / نفسية، ربط علاقات، انتحال معاش، تعليم، . . . . . .) و أدوارها (طقوس، عمل، احتفالات، تبادل، تدريس، . . . . . .) و مجالات تجلياتها (مكان عبادة، عائلة، مشغل، مزرعة، سوق، ساحة عمومية، مدرسة، . . . . . .) مع الانتباه إلى قضايا أخرى مهمة جداً منها تجليات هذه الظواهر التي تتم في شكل عوامل اجتماعية تختلف أشكال تجلياتها و أهمية الدور الذي يعود لها و صعوبة تحديد هذه الأدوار إذ يصعب ربط عامل اجتماعي أو ظاهرة اجتماعية بدور معين، ذلك أنّ هذا الربط الذي كثيرا ما

نقوم به بحثا عن الدقة العلمية و لكن، وهذه قضية علم الاجتماع، تستدعي الدقة العلمية العم المخبري وهي منهجية تسعى لحصر الظاهرة موضوع البحث بقصد ملاحظتها بدقة. هذا البحث عن الدقة العلمية هو الذي جعل ديركايم يدعو إلى دراسة الظواهر كأشياء، و لا يستطيع عالم الاجتماع إتمام هذا الإجراء لأن الظاهرة تتجلّى في حركيتها و حقيقتها في تشابكها و تداخلها مع الظواهر الأخرى، إذ من مسلّمات علم الاجتماع أنّ الظاهرة الاجتماعية كلية و لذلك يكون عزلها قصد دراستها وهما. و المشكل الأكبر هو أنّ الظاهرة قد تتوارى ولا تُستشفّ إلا بالدراية بطبائع العمران وبدونها لا ينتبه لأهمية تلك الظاهرة التي تتوارى خلف مظاهر أخرى، ربما تكون مرحلية أو تطغى عليها عوامل مضللة تنقشع بضعف محدثها.

III . منهجية ابن خلدون (العقلانية الاجتماعية):

يمثل مفهوم " طبائع العمران" في المنهج الخلدوني صمام أمان لعلمية الدراسة الاجتماعية إذ به يهتدي الباحث و به يقرّ ما يتوصل إليه أو ينفيه. تستعمل طبائع العمران كقوانين مجتمعية(22) و بذلك يكون المنهج الخلدوني سلسا يخلّص الباحث من أسر المنهجية الصلبة و يمكّنه من العمل بأكثر حرية انطلاقا من عوارض الموضوع الذاتية و ما يعرض له في محيطه. و لا تخضع الدراسة إلا لطريقة تحليل تعتمد القوانين الاجتماعية و لا تلتزم إلا بذلك، هذا الحياد هو الذي أثار أعصاب عبد الله شريط الذي يتعجب من موقف ابن خلدون بخصوص ما حلّ بالدولة العربية من تشتت فيقول: « وما يثير الأعصاب في ابن خلدون أنّ كل هذا لا يسميه رجوعا إلى مبدإ الجاهلية أو انحرافا عن مراعاة قيام أسس الدولة على المبادئ الإسلامية المؤلفة للشتات» .

بل يعيب شريط على ابن خلدون تعميمه للاستنتاج فيقول: « بل يعتبره بكل برودة شيئا طبيعيا و أحيانا يعمّمه إلى ما وراء الدولة من حيث هي (23)».

لكن أليس الهدف العلمي في الجانب المنهجي عند الباحث هو الوصول إلى نظام يمكّن من إصدار قوانين تحقق جدواها في مواضيع غير الموضوع الذي أدت دراسته إلى استنباطها. و أيّ مصداقية للمناهج الموضوعة ما لم تثبت جدارتها و خصوبتها عند استعمالها في غير ما اهتمّ به مستنبطها. فإن كان الأمر كذلك فلماذا يعاب على ابن خلدون تعميم قوانينه.

و هل كان لابن خلدون أن يكون واضع علم لو لا استنباطه لهذا المنهج المتّسم بتلك الموضوعية وتعميمه للقوانين المتوصّل لها مشروط بطبائع العمران التي على ضوئها يحدّد المجال المعرفي في ما تسمح به مطابقة القوانين مع طبائع العمران. فدراسة الظاهرة تتم من الداخل وبربطها بأحوال العمران، أي بإرجاعها إلى الحالة العمرانية ففاعلية الظاهرة، أي دورها الاجتماعي، تكون حسب محدّدات طبائع العمران وهي العناصر المحدّدة للحالة العمرانية مثل طرق انتحال المعاش ومستواه و مجاله و هو ما يعتمده ابن خلدون مثلا لترتيب البدو إلى ثلاثة أنماط(24). والأحوال تصقل شخصية الفرد[القيم العمرانية] فالصغب مثلا يتحول إلى طبيعة للفرد و لو حانت له فرصة التخلّص منه يتركها تمر.

فدراية ابن خلدون بطبائع العمران جعلته يستنبط قوانين العصبية التي تقسم إلى أحوال و مدرج تولدها (Les conditions et le processus de sa genèse) و حركيتها الاجتماعية و السياسية. أما الأحوال فهي متعددة معاشية، أمنية، سياسية، و أولها النسب ذلك " أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو في ما معنـــاه(25) " و من الأحوال المتّصلة بها أيضا الظلم الذي ينشطها إذ" ومن صلتها [الرحم] النعرة على ذوي القربى و أهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم

قريبه أو العداء عليه، و يود لو يحول بينه و بين ما يصله من المعاطب و المهالك (26) " و أمّا مدرج تولدها فيمكن تقديمه على الشكل التالي:

بيت . الدّور : حماية أهل الرحم	عُصبة = بيوتات الدّور : حماية أهل الرحم والموالي	عصبية = عصبات الدّور : السعي للملك

وأما الدّور الاجتماعي فهو لا يتجاوز، في مستوى البيت، قانون صلة الرّحم الطبيعيّ في البشر و الذي مدلوله النّعرة على ذوي القربى. ثم تصبح النّعرة على أهل الولاء و الحلف. و عندما يشتدّ حلفها و تعتدّ بمواليها تسعى العصبية للملك لأنّ" صاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة، طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد و الإتبّاع و وجد السبيل إلى التغلّب و القهر لا يتركه لأنّه مطلوب للنفس. و لا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التـي يكون بهـا متبوعا. فالتغلب الملكي غاية للعصبيّة (27) " .

كما للمُلك قوانين وهي: الانفراد بالمجد، التألّه، الدّعة و السكون، التمتّع بالتّرف و النّعم و التفنّن في ذلك.

و هنا تكمن أهمية الاختلاف بين مشروعي كلّ من ابن خلدون و ديركايم، فلئن كان الأول ينطلق من وضعية أزمة و انحطاط شامل تحولّ وعيه به إلى همّ يلازمه و تجلّى صِدق هذا الوعي في نوع من الاتّحاد بين الذاتيّ و الموضوعيّ أدى إلى انصهار الذات في الموضوع. فكان مبحثه فهم الواقع. كان همّ ديركايم الوصول بالعلوم الاجتماعية إلى دقّة و متانة العلوم الصلبة مما جعل مبحثه في علمية العلوم الاجتماعية. و حقق مشروعه في مؤلفه "قواعد المنهج الاجتماعي" .

انطلق ابن خلدون من البحث في الوقائع فتوصلّ لعلم خففّ عنه همّ الوعي بحالة المنطقة و ما كانت عليه عندها، بإدراك العوامل التي أدّت لها[إذا عرف السبب زال العجب]. اجتماع قوة الوعي و صدق الالتزام، أدّى إلى اتحاد العلم و الموضوع و البحث فكان العلم الذي قال عنه مستنبطه إنّه «ذو موضوع وهو العمران البشري و الاجتماع الإنساني أعثر عليه البحث و أدّى إليه الغوصُ » وهي مقولة تمزج الموضوع والمنهج والمعرفة. أي أنّ المعرفة الحقيقية هي التي تنتج عن هم يؤرّق الباحث و يدفعه نحو البحث والغوص.

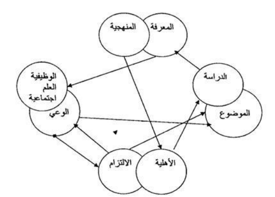
و لست أدري إن كان ابن خلدون يعلم أن ما توصلّ إليه لا يكون إلا "علم الاجتماع المناضل (29)" .

أما عن المطابقة فهي ليست عند ابن خلدون قانونا و إنّما هي منهجية و قد طرحها في المجال المعرفيّ للتاريخ، ولكن كمنهج فإنّ تحويلها إلى المجال المعرفيّ الاجتماعيّ أمر ممكن جدا وسأعرض ذلك في الجدول التالي:

المجال المعرفي التاريخي (النص لخلدوني)	المجال المعرفي العلم اجتماعي (توظيف النص الخلدوني)
"و أما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهمّ من التعديل ومقدّما عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه و من الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والإستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته و بمقتضى طبعه؛ و ما يكون عارضا لا يعتدّ به و ما لا يمكن أن يعرض له .و إذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار و الصدق من الكذب بوجه برهانيّ لا مدخل للشك فيه. و حينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله ممّا نحكم بتزييفه. و كان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرّى به المؤرّخون طريق الصدّق و الصوّاب فيما ينقلونه (31).	وأما الاستنتاجات عن دراسة الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحتّها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن يُنظر في إمكانية مطابقتها لطبائع العمران و إذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحقيقة العلمية من الباطل في القانون العلميّ أو ما يكون ناتجا عمّا كان عارضا لا يعتدّ به بمطابقة ذلك مع طبائع العمران .و إذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحقيقة العلمية من الباطل أو من تأثير الحقل المعرفيّ بوجه برهانيّ لا مدخل للشك فيه. و حينئذ فإذا توصلنا إلى استنتاج علمنا ما نحكم بقبوله ممّا نحكم بتزييفه. و كان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرّى به الباحثون طريق الصدّق والصوّاب فيما يستنتجونه.

III .1 ـ الحلقة العلم اجتماعية (32) أو عقلنة الاجتماعي:

أعتقد أن علم الإجتماع لا يكون ولا يتطور إلا في تمام حلقته التي وحدته والتي تتجلى في تكامل هذه الثنائيّات الأربع وهي :



ففي علم الاجتماع تغدو المنهجية غير منفصلة عن المعرفة[المعرفة / المنهج] فهي تنزيل لها في الواقع كموضوع بحث[الموضوع / البحث] و تلك هي الوظيفة العلم اجتماعية[الوظيفة /الوعي] وهو ما يتمّ عندما يهتمّ المختصّ في علم الاجتماع بالواقع إلا أنّ هذه الوظيفة لا تتمّ إلا بالالتزام من طرف الباحث بإنجازه مع توفّر أهليته للبحث[الالتزام /الأهلية] في الموضوع [الموضوع / البحث] لأنّ علم الاجتماع ليس مجـرّد معرفــة أو خطاب كمــا يقول الدكتور عبد الوهاب بو حديبة (33).

تنطلق الدراسة الاجتماعية من تحصيل المعرفة في الاختصاص المعرفة] التي توجد عند مكتسبها حاسّة عالم الاجتماع [وظيفة عالم الاجتماع] و تتجسّد في علاقته بالنسيج الاجتماعي عند وعيه بما يطرحه ذلك الواقع من أسئلة [الموضوع] يساعده في ذلك تكوينه المعرفي[المنهجية] و لكن لا تشتغل تلك الوظيفة آليا بتحصيل المعرفة إذ لا بدّ من وجود الهم المعرفي [وعي والتزام] عند الباحث. وعن طريق البحث [المنهجية] تتمّ الدراسة التي تؤدّي إلى فهم الظواهر واكتشاف القوانين التي تضبط علاقتها و تسير حركتها و استنباط قوانين تفسّر كل ذلك [معرفة] و بذلك تثري العلوم الاجتماعية وتتمّ الحلقة العلم اجتماعية.

أي لا بدّ للباحث الاجتماعيّ من مرجعيتين، مرجعية علم اجتماعية تُكتسب بتحصيل العلوم الاجتماعية و مرجعية واقعية تُكتسب من الدراية بالواقع و اكتشاف قوانينه عن طريق العلوم الإنسانية، وهنا تطرح مسألة تكوين الباحث الاجتماعي. إذ لا بد له من تكوين موسوعي يجعله على الأقلّ مطلّعا على مبادئ كل العلوم المتصلة بالإنسان.

يسقط علم الاجتماع في الخطإ لو أنّ البحث تمّ في انسياق خلف منهج دراسيّ دون دراية بطبائع العمران، لذلك لا بد من الأهلية وهي لا تتمّ بالنوايا فقط. فلا يكفي أن يريد الباحث أن يدرس مجتمعا ما في خصوصيته حتى يحقق ذلك. كما لا يذهب في خلد أيّ كان أن المسألة ربما تتأثر بانتماء الباحث عرقيا لمجال البحث، فما الذي يجنبه إجرائيا من انتمائه إن

كان سينظر للمجتمع من خلال منهجية استنبطت لدراسة مجتمع آخر دون أن تكون له دراية بطبائع عمران المجتمع الذي ينوي دراسته؟ كما أنّه لا يكفي الوعي بهذه المسألة الإبستيمولوجية.

تتمّ الحلقة العلم اجتماعية بتحصيل علم الاجتماع و بالدراية بالعوارض الذاتية و بطبائع الأحوال في العمران مع اشتراط التخلّص من التّوجيه الأيديولوجي، و التمكّن من الرؤية المعرفية لثقافة المجتمع مجال البحث مهمّة لأنها مكون لطبائع العمران في جانبها المعرفيّ و بذلك تكون عنصرا مهماً في تكوين فكر علم اجتماعي كما يقول الدكتور محمود الذوادي (34) و لكنّها غير كافية وحدها لضمان ما أشرت إليه سابقا من إتمام الحلقة العلم اجتماعية. ثم إنّي غير مطمئنّ للنداء بتوطين علم الاجتماع و إن صدق من ينادي بذلك، ولأنّ هذا الشعور بالصدق وجدانيّ فهو لا يذهب بخوفي من تحولّ مقولة" توطين علم الاجتماع "من صدق الدافع العلموي إلى أيديولوجيا تتحول مع "التعصب الانتمائي" إلى تشيع وهو عائق ابستمولوجي لأنّه سوف يصعب على الباحث التخلّص من جذب الشعور بالانتماء كما أني لا أنسى، و يجب أن لا ينسى كل من ينتمي من قريب أو بعيد لعلم الاجتماع أنّ " التشيعات للآراء و المذاهب (35) " هي أول ما حذرنا منه عبد الرحمان ابن خلدون، مؤسس هذا العلم.

أرى من أجل ذلك أنّ الأجدر و الأمنع، مناعة علمية، أن لابدّ للباحث الاجتماعي من التمكن من العلوم الاجتماعية مطلقا لأنّ علم الاجتماع يبقى علما و لو أقرّت محدودية مطلقيته على أن يكون إلى جانب ذلك متمكنا من طبائع عمران المجتمع مجال موضوع البحث. و قد يضطرّ في حالة وجوده في مجتمع لا يعرف طبائعه إلى القيام بدراسة مسبقة تهيئه لإجراء دراسته موضوع بحثه لأنّ " كلّ حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله فإذا كان [الباحث] السامع عارفا بطبائع الأحوال في الوجود و مقتضياتها، أعانه ذلك في تمييز [حقيقة الواقع] الصدق من [الصورة التي ينتجها ذهنه تحت تأثير ما حصل من المعارف العلم اجتماعية ثمرة دراسات أجريت في غير ذلك المجتمع] الكذب (36)» و أن يثقل الباحث عمله بإجراء دراسة أخرى أجدى من الوقوع في التعالم وهو مضيعة للجهد وقبل ذلك إساءة لعلم الاجتماع معرفة و تعلّما وربما استفيد أحد بذلك العلم فيركب الغرق عوض السفن. *

III. 2 - عقلنة الاجتماعي:

خلاصة القول: المنهج الخلدونيّ منهج عقلانيّ (37) يلتزم الحياد قصد بحث الاجتماعيّ بعيدا عن كل المؤثرات، و سعيا لهذه العقلانية أوجد ابن خلدون قطيعة بين عالم الطبيعة و ما وراءها. فحدّد بذلك مجال العقليّ و هو الطبيعة لأنّها "محصورة للنفس وتحت طورها (38)" فتخلّص من النقليّ الذي لا مجال للعقل فيه(39) اعتبارا منه أنّ العقل دون القدرة على البحث في الغيب، و لأنّ الواقع الاجتماعيّ و هو بمقتضى طبائع العمران لا بمقتضى الدين و الغيب. من ذلك لما رفض المصدر الدينيّ للدولة وهو الفقيه المسلم اعتمد طبائع العمران لأنّه رأى " أهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة للمجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل العالم، و مع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار(40) ". فعقلانية ابن خلدون تحافظ على اجتماعية الاجتماعي فلا تُسقط عليه مناهج قد تمسخ طبيعته.

IV - تطبيقات المنهج لخلدوني:

سأعرض مثالين، الأول من المقدمة أي تطبيق المنهج لخلدوني كما قام به وضعه و الثاني قراءة في حادث من واقعنا طبقت عليه المنهج الخلدوني كما فهمتُه وكما أرى استعماله.

IV -1 ـ كيف فسّر ابن خلدون انقلاب الخلافة إلى ملك؟

خصّص ابن خلدون لهذه المسألة الفصل 28 من الكتاب الثالث من المقدّمة. يبدأه بالتذكير بقوانين العصبية و يطول في موقف الشرّع منها و في دورها الاجتماعي، ثم يفصل في التحول الذي طرأ في العمران على المستوى الاجتماعي عند المسلمين الذين " زحفوا إلى أمم فارس و الروم، و طلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق. فابتزّوا ملكهم واستباحوا دنياهم، فزحزحت بحار الرفه لديهم، حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفا من الذهب أو نحوها. فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر. وهم مع ذلك على خشونة عيشهم، فكان عمر يرقع ثوبه بالجلد و كان علي يقول: " يا صفراء و يا بيضاء غرّي غيري" و كان أبو موسى يتجافى عن أكل الدجاج لأنه لم يعدّها للعرب لقلتها يومئذ. و كانت المناخل مفقودة عندهم بالجملة، وإنما كانوا يأكلون الحنطة بنخالها. ومكاسبهم مع هذا أتمّ ما كانت لأحد من أهل العالم........ فلما تدرّجت البداوة و الغضاضة إلى نهايتها، وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه وحصل التغلب و القهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه و الاستكثار من الأموال، فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة و مذاهب الحق (41)".

فهذه الجملة تشير إلى تحول في طبائع العمران على مستوى الحالة العمرانية الأول (الأحوال العمرانية).

ثم يضيف" و لما وقعت الفتنة بين علي و معاوية و هي مقتضى العصبية(42) " هنا لا يفسّر ابن خلدون كيف اقتضت العصبية الفتنة، و إنما يستعمل لفظ العصبية مطمئنا لأنّ القارئ قد تمكن مما سلف عن العصبية كقانون مجتمعي يعني النعرة على ذوي القربى و أهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة. فإنّ القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه، و يود لو يحول بينه و بين ما يصله من المعاطب و المهالك. فمحور الفتنة لم يكن الإسلام كعقيدة وإنما أيهم يتسلم مقاليد الحكم؟ فـ" اختلف اجتهادهم في الحقّ و سفّه كل واحد نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه" مرة أخرى لا يفصل ابن خلدون في أيّهما [علي / معاوية] على حق و إنما يشير إلى مسألة الاختلاف بين الإقرار بخلافة علي أو القصاص من قتلة عثمان قبل ذلك.

و كأنّ لسان حاله يقول لا فائدة في المبحث لأنّ مقتضى الفتنة لم يكن علميا شرعيا و إنّما اقتضت تلك الأحداث العصبية و فيها يجب النظر لأن منها الشوكة التي تكون بها الدولة و كانت الغلبة لمعاوية لأنه رئيس بني أمية و" لأنّ عصبية مضر كانت في قريش و عصبية قريش في عبد مناف، و عصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية، تعرف ذلك لهم قريش و سائر الناس، ولا ينكرونه و إنما نسي ذلك أول الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق، و أمر الوحي و تردّد الملائكة لنصرة المسلمين. فأغفلوا أمور عوائدهم وذهبت عصبية الجاهلية و منازعها و نسيت، و لم يبق إلا العصبية الطبيعية في الحماية و الدفاع ينتفع بها في إقامة الدين وجهاد المشركين، و الدين فيها محكّم والعادة معزولة. حتى إذا انقطع أمر النبوة و الخوارق المهولّة تراجع الحكم بعض الشيء للعوائد، فعادت العصبية كما كانت و لمن كانت، و أصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل(43) " تشير الجملة هذه إلى تحولّ في طبائع العمران على مستوى الحالة العمرانية الثاني (العقائد العمرانية).

لم يكن في متناول أيّ كان أن يعارض قانون العصبية، التي توارت وراء انشغال الناس "بالخوارق، و أمر الوحي و تردد الملائكة لنصرة المسلمين" ثم عادت تمارس دورها فأدّت إلى الملك الذي اقتضت طبيعته الانفراد بالمجد، و استئثار الواحد به. و لم

يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه و قومه فهو أمر طبيعي سبقته العصبية بطبيعتها، و استشعرته بنو أمية، و من لم يكن على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فاعصوصبوا عليه، و استماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة و خالفهم في الانفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعُها و تأليفها أهمّ عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة. وقد كان عمر بن عبد العزيز رضي الله يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر: " لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة" و لو أراد أن يعهد إليه لفعل، ولكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحلّ و العقد لما ذكرناه، فلا يقدر أن يحولّ الأمر عنهم، لئلا تقع الفرقة. و هذا كله إنما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية (44) »

أجمل العوامل الداخلية للحالة العمرانية التي أدت إلى انقلاب الخلافة إلى ملك في ما يلي:

في الأحوال العمرانية:

– ذهب الصغب و اقتصاد الندرة. [راجع أعلاه: سلوك عمر ابن الخطاب، أبي موسى، و علي ابن أبي طالب].

– حلّ الترف و النعيم [يطنب ابن خلدون في هذا التحول في الفصل الذي خصّصه لانقلاب الخلافة إلى ملك].

في القيم العمرانية:

– تمحورت عصبية العرب حول دعوة الإسلام لـ" أنّ الصبغة الدينية تذهب بالتنافس و التحاسد الذي في أهل العصبية و تفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأنّ الوجهة واحدة و المطلوب عندهم، و هم مستميتون عليه..... و هذا كما وقع للعرب صدر الإسلام في الفتوحات (45). "

– انجرّ عن ذلك أن نسيت عصبية بني أمية ومكانهم المحوريّ في مضر كلها في أول الإسلام.

– قتل عثمان فنشطت العصبية المؤدية إلى الهرج (46).

– نشّط ذلك الحدث العصبية الداخلية [داخل مضر] إذ لم تعد المواجهة مع الآخر الكافر ذلك الموقف الذي يجمع عصبية العرب بعد تمحورها حول دعوة الاسلام.

IV. 2 - قراءة خلدونية في الظاهرة النازية:

ما تواجهه هذه القراءة هو ضعف التمكن من طبائع عمران المجتمع الألمانيّ ولكن سأحاول اعتماد بعض ما هو متوفّر لديّ لأبين مدى الاستفادة من المنهج الخلدوني لتفسير ما رأينا أنّه لا يقع تحت طور تحليليْ ديركايم و ماركس.

لفهم نجاح الدعوة النازية في خلق لحمة و وعي جماعيّ تمحور في المجال الألمانيّ حول شخصية هتلر أحاول تطبيق التحليل الخلدوني(47). فأعود لطبائع العمران عند الشعب الألمانيّ مع التذكير بالبعد التاريخيّ للحالة العمرانية و الظواهر المتوارية وعوامل تنشيطها، وهي العوامل التي نشّطها النازيون لإحداث التحام جماعيّ حول دعوتهم جعل الألمان مجتمعين حول ما يسميه فرويد مثلاً أعلى جماعياً يتشخص في زعيمهم، وبفضل هذا المثال الأعلى يتحقق تماهي الأفراد (48).

و يمكن اختزال هذه العوامل في: اللاشعور والوعي الجماعيين فمن مخزون اللاشعور الجماعي، وهو مجال المتوارى، استخرج الخطاب النازيّ أسطورة علرية الجنس الآري(ARYEN) (49) ليجعل الألمان مستعدّين للتضحية من أجل تحقيق علوية هذا الجنس و استغلّ من الوعي الجماعي نتائج الحرب الأوروبية الأولى(1914/ 1918).

فما كان لألمانيا أن تعرف النازية لو لم توجد عوامل مساعدة على ذلك في طبائع الشعب الألماني (50) توارت في المجتمع الصناعي لكن نشطت عندما

غذتها الظروف المرحلية خاصة نتائج الحرب التي مزقّت أوروبا بين 1914 و 1918 (51). لقد كان الشارع الألماني يتجرّع مرارة الهزيمة والشعور بالغبن و يغذيهما الاصطدام العنيف بين الماضي المُشرق بعظمة بروسيا و الواقع الأليم. فاستغلّ هتلر رواسب ثقافة الاستعلاء(طبائع العمران) والأحوال الظرفية لجمع الألمان حول أطروحاته التي مثلت المخرج من وضعية الخزي إلى وضعية المجد. وككل سلطة ما كان لهتلر أن يحقّق ما كان له لو لم يجد سدنة له خاصة من الجيش والمثقفين (52) وهؤلاء هم الذين لعبوا الدور الأساسي و صاغوا الجهاز الأيديولوجي للدولة النازية الذي كان دوره حاسما في جمع الألمان وراء الحزب الوطني الاشتراكي وخاصةً القول بضرورة وحدة الألمان خلف رأي واحد و هو ما عبّر عنه هتلر في مؤتمر حزبه إذ يقول : "من 68 مليون ألماني يجب أن يخرج رأي إجماعي وإرادة موحدة و يقين واحد وتصميم واحد(53)". فبذلك كان لهتلر "ليس فقط رأي الشعب الألماني ولكن صار الرأس السياسية الوحيدة لخدمة مشروع عنصري حصري(54)". واستطاع بجهازه الأيديولوجي أن يسلّط جهاز القهر للقضاء على كلّ مخالفيه وخاصةً الحزب الشيوعي الألماني.

يبين هذا التحليل كيف حققّت النازية مشروعها بتركيزها على الحس القوميّ مستغلة الوعي الجماعي بالغبن الذي كان يجده الألمان نتيجة معاهدة فارساي و ما فرضته عليهم. و استغله هتلر فوعدهم، في (كفاحي) (55) بسلام " يضمنه سيف منتصر لشعب أسياد سيجعل العالم بأسره في خدمة مدنية أسمى". هكذا صار هتلر تجسيد المثل الأعلى و أوجد الالتفاف حوله ما يسمّى في علم نفس المجموعات " العدوى الذهنية" التي أصابت حتى غير النازيين ممّن وظفّهم لخدمة الدعوة النازية في إطار مؤامرات معقدة. و يعتبر فرانتز فون بَابَن أهمّ مثال فهو و إن لم يكن نازيا فقد تجسدّ فيه العاملان اللذان ذكرناهما آنفا فهو أحد رموز اللاشعور الجماعي إذ هو أحد أبرز زعماء الجناح اليميني في الحزب الكاثوليكي وعلى مستوى الوعي الجماعي كان كعسكري مشحونا بمرارة الهزيمة و ينوء ضميره بمعاهدة فارساي، فهو الذي وضعت حكومته حدّاً للإصلاحات التي فرضها الحلفاء و مما يؤكد إصابته بـ"العدوى الذهنية" أنه بعد ما ترك منصبه ساعد هتلر على اعتلاء السلطة.

هيمنة الوعي الجماعي على الوعي الفردي يفسر تضليل المشروع النازي على القضايا الاجتماعية الأخرى، وهكذا ضلل على الوعي الطبقي كانعكاس للبنية التحتية حيث كان المجتمع الألماني يحتوي على طبقة عمالية وهي القوة الكلاسيكية للثورة الشيوعية إضافة لوجود حزب شيوعي هو، آنذاك، من أقوى الأحزاب الشيوعية في أوروبا. لقد كان الاتفّاق الاجتماعي الذي لولاه ما كان للنازيين أن يحققوا، ولو ظرفيا، أحلامهم أقوى من المصلحة الطبقية لأنّ الطبقة جزء و القومية كل و طبيعي أن يطغى الكل على الجزء.

لكن ليس من الطبيعي أن يضلل على التحليل الاجتماعي فيصبح، بدوره لا واعيا، ويعتقد بأنّ المشروع النازي كان مرتكزه الوحيد بنى فوقية و ينتهي للقول بأنّ البنية الفوقية تكون مستقلة عن البنية التحتية وهو ما لا يقرّه الواقع قبل التجريد. فما عرفته ألمانيا يثبت أنّه ما كان للحزب النازي أن يحقق هدفه بدون بنية تحتية تخدمه تمثلّت في الدور الذي لعبه الرأس مال الألماني تحت تأثير هلمار SCHACHT HJALMAR الذي ربط بين غايات الأوساط المالية و غايات هتلر. فمولّ رأسُ المال الألماني الحزب النازي مقابل وعد زعيمه بسلم اجتماعية والقضاء على كل المطلبية (56). انخرط العامل في المشروع النازي لأنّه حقّق له هدف الانتماء لقومية أعلى و دولة قوية غلبت سلطة الانتماء القومي وعيه الطبقي.

V ـ خاتمة:

أردت من خلال طرح هذه المفاهيم المأخوذة من المقدمة الإشارة لإمكانية تطوير مدرسة علم اجتماع خلدونية، دون الادعّاء بأنّ "التراث الخلدوني" يغنينا عن المدارس العلم اجتماعية الأخرى. بل أؤكدّ أنه لا يمكن تطوير المدرسة الخلدونية إلا بالإطّلاع "الموسوعي" على ما ينتج في مجال العلوم الاجتماعية. لأنّ "الشعار العلمي" الرئيسي" يبقى في علم الاجتماع "إنما المعرفة تراكم".

يبقى التأكيد على أنّ "ضرورة دراسة النص "الخلدوني" تستدعي كثيرا من التأني. فمماّ لا شك فيه أنّ القوانين الاجتماعية مبعثرة في المقدمة و على الباحث أن يلاحقها داخل النص. و أكثر ما يؤدّي إلى سوء فهم النص "الخلدوني" ناتج عن سرعة الاستنتاج. و لضيق المجال أشير إلى مثالين:

1 ـ يرى الدكتور محمد الهادي الشريف(57) أنّ تحليل ابن خلدون للدولة لا ينطبق على الدولة الحفصية لأنّها لم تقم على عصبية في حين يخصّص ابن خلدون الفصل الثالث من الباب الثالث من المقدمّة للحديث على إمكانية قيام دولة دون عصبية.

2 ـ تقول بسمة لعريف بياتريكس إنّ ابن خلدون يرى أنّ الدولة تقوم على دعوة دينية و تسقطها دعوة دينية (58). وهذا رأي يدلّ على غياب قراءة متمعنّة للنص "الخلدوني" إذ لم يعط ابن خلدون الدّعوة الدينية إلا دورا ثانويا جداً و لم يخصّص لها سوى الفصل الخامس من الباب الثالث الذي بيّن فيه أنّ الدعوة الدينية تذهب بالتنافس و التحاسد وهي بذلك، و في أحسن الحالات، تزيد قوة العصبية التي تقدر على بناء دولة في حال احتوائها لكثير من القبيل و العُصبات. بل هو يذكر أمثلة لدعوات لا تؤدّي إلى بناء دولة لأنّها لم تتمكن من جمع عصبية حولها.

الهوامش والإحالات

(1) علي الوردي، منطق ابن خلدون،ص: 272/273.
(2) عبد القادر زغل، المدارس الفكرية الغربية و الهياكل الاجتماعية في الشرق الاوسط.
(3) A. BOUHDIBA, QUETES SOCIOLOGIQUES, P :10
(4) علي الوردي، محمد عابد الجابري، عبد القادر الزغل،......
(5) Emile DURKHEIM, Les regles de la methode socilogique.
(6) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار قهرمان للنشر و التوزيع، اسطنبول، مجلد 2،ص: 981.
(7) المرجع السابق،مجلد 1،ص: 521.

(8) – BOUDON Raymond,La crise de la sociologie,Geneve, Droz, 1971,P :11 "Tous les sociologues ou a peu pres ont cherche a definir l'objet de la sociologie. Ce qui est une autre maniere de dire que personne ne parait y etre parvenu.. aucune des definitions proposees n'a ete universellement acceptee".

(9) يرجع بهذا الخصوص إلى كتاب:
De la division du travail social P.U.F. Paris,1960 . للكاتب المذكور

(10) DURKHEIM (Emile), De la division du travail social P.U.F. Paris, 1960 P : 101

(11) علم النفس- تداخل العناصر المشاهدة في آن واحد و المؤدية إلى تفسير إجمالي.
La Rousse :[Psychologie] Effets de champ : interaction des elements simultanement preçus entrainant une interpretation globale de la perception.

(12) نستعمل اللفظ الخلدوني "العمران البشري" للتدليل على موضوع علم الاجتماع اعتقادا منا أن كلمة "العمران" تحيل على ما ينتجه الإنسان" فهي من فعل عمر............."

(13) عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق، ص:58.

(14) DILTHEY (Wilhelm) 1833-1911

(15) FREUND Julien, professeur emerite à l'universite des sciences humaines de Strasbourg,. Encyclopdia Universalis France S.A. 2000.

(16) DURKHEIM (E) , Les regles de la methode sociologique, P.U.F. Paris 1992, P :90.

(17) ابن خلدون، المقدمة، ص: 210/ الفصل 1/ الكتاب 2

(18) نفس المرجع، ص: 219/218.

(19) Ignacio Ramonet, La tyrannie de la communication ; Edition Galilée

(20) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص: 46/45

(21) المقدمة، ص: 1024

(22) قوانين مجتمعية دورها اجتماعي يتجلى في تنظم المجتمع الذي هو مجالها أما القوانين الاجتماعية فهي القوانين العلمية و دورها تنظيم البحث و مجالها المعرفة.

(23) عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص: 288

(24) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، الفصل الأول الباب الثاني،ص: 211/210

(25) عنوان الفصل الثامن من الكتاب الثاني من المقدمة.

(26) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص:225

(27) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة،ص:245/244

(28) عبد الرحمان ابن خلدون، نفس المرجع.

(29) أعتقد أن الأستاذ الدكتور عبد الوهاب بوحديبة هو أول من استعمل هذا اللفظ عندنا

(30) انظر" الشرط و القانون" ورقة قدمها الاستاذ محمد الخماسي في الملتقى الدولي" ابن خلدون "منابع الحداثة" الذي نظمته بيت الحكمة.

(31)– عبد الرحمان بن خلدون؛ المقدمة، ص: 61 – 62.

(32) تعرّضت بأكثر تفصيل لهذه المسألة في ورقة قدمتها في الندوة "ابن خلدون في منابع الحداثة" التي نظمتها بيت الحكمة من 13 إلى 18 مارس 2006.

(33)A. BOUHDIBA,QUETES SOCIOLOGIQUES, P :10.

(34) محمود الذوادي، نداء حول ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربي في صلب فكر مرجعيته الثقافية.

(35) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص:57.

(36) هذا النص من مقدمة ابن خلدون،ص: 58 و لو عوضنا بما بين معقوفين و من عندي بما هو مؤشّر لأصبح المعنى أقرب لما أشرت له.

*أحسن مثال على ذلك ما يتخبط فيه الأمريكان في العراق وهو جهلهم بطبائع العمران العراقية. أذكر أن أنطوان صفير وهو عالم اجتماع فرنسي من أصل لبناني قال ذات مرة على شاشة التلفزة ـ الفرنسية. أنّ الامريكان يدخلون العراق دون أية معرفة علم اجتماعية.و أعتقد أنّ المقصود بذلك أنّ الدراسات التي اعتمدوها لا تتصف بعلمية علم الاجتماع و إنما هي مجرد تقارير كتبها متزلف و طامع.

(37) تستدعي عقلانية ابن خلدون بحثا خاصا بها و لا يتسع المجال هنا لطرحها.

(38) عبد الرحمان ابن خلدون المقدمة ص:822/823.

(39) عبد الرحمان ابن خلدون ، المرجع السابق ص: 779.

(40) نفس الرجع،ص: 73.

(41) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة،ص:362/364.

(42) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة،ص:362/ 364.

(43) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، ص: 382/383.

(44) عبد الرحمان ابن خلدون ،المقدمة ص: 364/365.

(45) نفس المصدر ص278.

(46) عند ما تعصر الطاعة صاحب السلطة" تجيء العصبية المفضية إلى الهرج و القتل" ،المقدمة، ص: 337.

(47) قمت من قبل بتطبيق القراءة الخلدونية على أزمة الجزائر وهو نص بالفرنسية لم ينشر بعد.

(48) S. FREUD, Psychologie collective et analyse du moi

(49) هو لفظ يعود للسنسكريتية(لغة البراهمة) ويعني الممتاز،المحترم والشريف، انظر
Raoul VANEIGEM, ARYENS, Encyclopedia Universalis9

(50)ـ مثل فكرة الزّحف نحو الشرق DRANG NACH OSTEN وفكرة عظمة الألمان وعلوية الجنس الآري وهذا وغيره استغله، و بلا حدود، هتلر (يمكن الرجوع إلى كتاب "كفاحي"الذي وضعه هتلر) لإحياء روح العظمة عند الألمان وهو أمر ما كان ليتم لو لم يجد ذلك صدى في الوعي الجماعي للألمان. ولا زلنا اليوم نشاهد بعض هذه التعبيرات المؤهلة للالتهاب من جديد عند هذا الشعب وهو ما يفسر ظهور النازية الجديدة في ألمانيا و ظاهرة "الرؤوس الحليقة."

(51) لقد نصّت معاهدة فارساي(جوان 1919)على نزع أجزاء من ألمانيا مثل:للزاس ولوران، بوسنني، أوبن، مرلمدي (L'alsase-Lorraine, Laposmanie, Eupen,Malmedy) وما وراء البحار وإلحاقها ببلدان أوروبية أخرى.كما نصّت المعاهدة على تحديد الجيش الألماني في حدود100000 جندي وحمّل الفصل 231 من المعاهدة ألمانيا مسؤولية الحرب وأجبرت تبعا لذلك على دفع تعويضات للبلدان التي تضرّرت من الحرب.

(52) لقد مثل موقف الفيلسوف الألماني هيدقار وتعامله مع هتلر موضعا أسال ولا زال يسيل الحبر. انضر مثلا لمحمد محجوب، أستا ذ فلسفة بالجامعة التونسية.

(53) من كلمة هتلر في مؤتمر الحزب الوطني الاشتراكي لأسبتمبر 1936 عن
Patrik de Laubier, Introduction a la sociologie politique, P:89

(54) Patrik de Laubier, Introduction a la sociologie politique P. 90.

(55) (Mein Kampf) كتاب وضع فيه هتلر أهم أفكاره.

(56) A. BRISSAUD, SCHACHT (H.), Encyclopedia Universalis

(57) محمد الهادي الشريف، تاريخ تونس، دار سراس، تونس1996.

(58) Asma Larif.Beatrix, Edification etatique et environnement culturel. P :32

المراجع:

- محمد الهادي الشريف، تاريخ تونس، دار سراس، تونس1996.
- محمود الذوادي، نداء حول ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربي في صلب فكر مرجعيته الثقافية، عالم الفكر 1 سبتمبر 2005.
- عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة،1984.
- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1979.
- علي الوردي، منطق ابن خلدون،الشركة التونسية للتوزيع، 1988.
- عبد القادر زغل، المدارس الفكرية الغربية و الهياكل الاجتماعية في الشرق الاوسط، المستقبل العربي.
- A. BOUHDIBA,QUETES SOCIOLOGIQUES.
- Asma Larif-Beatrix, Edification etatique et environnement culturel,Paris, Editions Publisud, 1988.
- BRISSAUD, SCHACHT (H.), Encyclopedia Universalis.
- BOUDON Raymond, La crise de la sociologie,Geneve, Droz, 1971.
- DURKHEIM (Emile), De la division du travail social P.U.F. Paris, 1960 .
- DURKHEIM (E), Les regles de la methode sociologique, P.U.F. Paris 1992.
- FREUND Julien, professeur emerite à l'universite des sciences humaines de Strasbourg,.Encyclopedia Universalis France S.A. 2000.
- Patrik de Laubier, Introduction à la sociologie politique,Masson, 1983.
- S. FREUD, "Psychologie des foules et analyse du moi" Le Moi et le , ça" in Essais de psychanalyse, Payot, 2e ed.1982.
- Raoul VANEIGEM, ARYENS, Encyclopedia Universalis 9.

الفكر الخلدوني والماديّة التّاريخيّة

يوسف الحنّاشي*

سعى عديد المفكّرين إلى استقراء عوامل حركيّة التّاريخ وأسباب ظهور البنى الاجتماعيّة وتحولاتها. غير أنّ القليل منهم قد تمكّن من وسم هذا الحقل المعرفيّ بسمات خالدة ورسم منهج للدّراسة والتّحليل، ويتّفق جلّ الباحثين على أقطاب ثلاثة برزوا دون جمهرة غيرهم وهم حسب التّرتيب الزّمني: عبد الرحمان ابن خلدون (1332م ـ 1406م) وكارل ماركس (Karl Marx) وماوْ تسيتونغ MaoTse-Tung ينسب للأول وضعه لعلمي الاجتماع والتاريخ، وللثّاني تنظير الظواهر المكيّفة للمجتمع القناعي واقتراح بديل لتغيير سلبيّاتها، وللثالث تأثّره بالثاني مع تفرّد بإدراك آليات نمط الانتاج الزّراعي واهتداؤه إلى عوامل الانتقال من هذا الوضع إلى آخر اشتراكيّ.

وتبدو الالتقاءات والفوارق ممكنة بين الأقطاب الثلاثة: حتّى أنّ عديد الدّراسات عمدتْ إلى مقارنات بين جهاز فكر هذا وبين منظومة ذاك. فيما يتعلّق بابن خلدون جاءت دراساتٌ ذات بال لا تتردّد في ربط صلات بين ابن خلدون العلاّمة التّونسي وكارل ماركس مصنّفِ «الرأس مال» والمؤثر في تاريخ البشريّة منذ انبلاج مؤلّفاته.

في مرحلة أولى سنتوقّف عند بعض الأطروحات التي قارنت بين فكر ابن خلدون ومقولاته الشهيرة وبين ثوابت الماديّة الجدليّة وواضعها الأوّل كارل ماركس.

من هذه المقاربات ما عمد إليه المستشرق «إيف لاكوست» (Yves Lacoste)(1) في مصنّف له عن ابن خلدون.

ينطلق إيف لاكوست من استجلاء الأسباب الحقيقيّة المحدّدة لتنظيم المجتمعات فيُبعد، في مرحلة أولى اعتقاد ابن خلدون في دور «المشيئة الإلاهيّة» إذْ يقول هذا العلاّمة: «فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنّسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب، فإنّهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدّول والآثار فَضْلاً عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتّة فإنّه يمتنع؟»(2) ويذهب ابن خلدون أيضا إلى دحض مقولة الفلاسفة الذين يرجعون «الوازع» إلى فرضٍ صادر من اللّه تعالى، يقول: «هذه القضيّة للحكماء غير برهانيّة كما تراه، إذ وجود وحياة البشر قد تمّ من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو العصبيّة التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادّته» (3) فابن خلدون يُرجع

* ـ أستاذ بجامعة منّوبة.

استنباط الوازع إلى اجتهاد صاحب الحكم أو بفاعليّة العصبيّة التي تقوّي نفوذه وإمرته. ويحيل ابن خلدون تنظيم المجتمعات على «الطبيعة». وحسب لاكوست فهو لا يعني بهذه العبارة «الشروط الطبيعيّة»، وهي شروط الوسط الطبيعي"، بل مجمل الظاهــرات العادية. والماديّة والدنيويّــة بمقُابــل الوقائع الإلاهيّــة أو الفوطبيعيّة»(4) إذ يقول: «فالعمران البَدَوِي" والعمران الحضري" هما حالتان مطابقتان للطبيعة» (5). ويستبعد إيف لاكوست إرجاع ابن خلدون ظواهر الحياة الاجتماعيّة إلى تأثيرات المناخ في ذلك بالرغم من أنّ" هذا التأويل الخلدوني" يسبق ما ذهب إليه بعده مونتسكيو، إذ أنّ" ما يصوغ حياة الإنسان ـ في نظر ابن خلدون ـ إنّما «عوائده»، فقد قال: «إنّ" الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبعه ومزاجه» (6). وضمن هذه الرّوية العامّة يحلّل ابن خلدون عوامل نشأة العمان البشري" «باختلاف نحلة المعاش»، يقول في المقدّمة: «إنّ" اختلاف الأجيل في أحوالهم، إنّما هو باختلاف نحلتهم من المعاش» (7). ويتجلّى أنّ" ابن خلدون يقول بما أطلق عليه علماء الاجتماع وما اصطلح عليه كارل مارسك في القرن التّاسع عشر الميلادي بتسمية «نمط الانتاج» Mode de production. وعند هذا الحدّ يثبّت إيف لاكوست ريادة ابن خلدون للماديّة التّاريخيّة.

وإذا كان ابن خلدون يقول بأنّ" الطّور الحضاري" البدوي" يمهّد للانتقال إلى الحضري" بفضل تبدّل نحلات المعاش فإنّه يكون قد صهر أفكاره في منظومة جامعة حوصلها إيف لاكوست بقوله: « إنّ" الفوارق القائمة بين طُرُف الحصول على القوام ليست متعارضة بشكل سكوني" ونهائي". كما أنّ" الشروط الطبيعيّة لا تحدّد هذه الفوارق بشكل أساسي"، وبفضل تطوّر الانتاج وتقسيم العمل: يتقدّم النّاس، عند ابن خلدون من حالة جد" بدائيّة إلى تنظيم أكثر تطورًا، حيث تقنيات الانتاج أكثر دقّة، وحيث تقسيم العمل أكثر تقدّما، هذا التطوّر للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي تحت تأثير تطوّر الانتاج، هو أحد العوامل الهامة للماديّة التّاريخيّة. إنّ" تطوّر العمران البدوي" نحو العمران الحضري"، كما رأينا آنفا، ضمن إطار دولة ما، إنّما هو أحد النقّاط الأساسيّة لنظريات ابن خلدون» (8).

ويعمد إيف لاكوست إلى رصد المقولات الأخرى من المقدّمة التي تثبّت ريادة ابن خلدون للماديّة التّاريخيّة، من ذلك اعتباره وجود «علاقات وثيقة بين تنظيم الانتاج والبنى الاجتماعيّة وأشكال الحياة السّياسيّة والأنظمة الحقوقيّة والنفسيّة الاجتمعيّة والايديولوجيات» (9). ويرى لاكوست أنّ" مفهوم «العصبيّة» لدى ابن خلدون لا يخلو من حركيّة جدليّة، فكل" عصبيّة تنشأ لتزول وتعوضّها أخرى وهذا نَسَق" جدلي"، ويخلص، في نهاية ا لمطاف، إلى استنتاج أنّ" «أهميّة وتكاثر الاستدلالات الجدليّة في مؤلّف ابن خلدون، وبنوع خاص" ضمن" الحقول التي يظهر فيها فكرهُ" أكثر أصالة"، تبيّن جيدّا أنّ" الأمر عندَهُ" يعني مسارا عقلياً أساسياً، لا تصرفًا مفتعلا» (10). وقد تكفينا هذه الإحالات للوقوف عند مصاردة إيف لاكوست.

وإلى جانب هذه المقاربة لإيف لاكوست" يمكن أيضا، بسط، ما ذهب إليه الباحث د. سعد الدّين محمّد الجيزاوي من توفرّ «فكر اشتراكي» عند ابن خلدون(11).

يؤكّد الدّارس أنّ" المنطلق الذي يجب مراعاته في دراسة فكر ابن خلدون السّياسي الاقتصادي والاجتماعي إنّما هو اعتباره: «إنّ" الحكم العام الذي يحكم به العالم الإسلامي حينذاك هو تشريعات الإسلام». وهذه التشريعات من حيث هي واجبة الطاعة والخضوع لها، ربّما تعثّر تنفيذ بعضها أو خولفت بعض تعليماتها» (12). وهو ما جر" ابن خلدون ـ حسب الدّارس ـ إلى تقديم إصلاح لوجوه الانحلال دون أن يفكّر في سَنّ" تشريع يقترحه على الدّولة، وعندها تقوم معالم المنظومة الخلدونيّة في

تقويم وجهة التّاريخ من كلّ الجوانب تقريبا، يقول الجيزاوي «من خلال الفصول العديدة عن الحياة الاقتصاديّة، ووجوه الكسب والمعاش التي بلغت أكثر من خمسين فصلا من المقدّمة نرى أنّ آراء ابن خلدون الإصلاحيّة ونظراته الصّائبة، إلى قيمة العمل وأثر الظّلم في خراب العمران، وهي أفكار ترمي في مجموعها إلى إيجاد المجتمع الصّالح الذي تسوده العدالة، ويمّحي منه ظلم الطبقات العُليا، وتحكّم رأس المال الذي يظهر في احتكار التجار ومنافسة الحكام للزراعيين والفلاّحين في البيع والشّراء. وقد كانت تشريعات الإسلام عامرةً بمبادئ العدل. ومقاومة تحكّم رأس المال أو اكتنازه، فمن حقوق الزّكاة إلى تفتيت الثّروات الضخمة بالميراث...» (13). ويعمد الدّارس إلى اللّفت الى تصوّرات ابن خلدون الملتقية مع التّمذهب الاشتراكي، من ذلك تحليله لأثر ارتفاع الضّرائب في تعميق ظلم الرعيّة وإضرام فتيل الثّورات والخروج عن الطّاعة، يقول في هذا الباب: «نراه ينتقد أشدّ النّقد ما كان يحدث من منافسة السّلاطين والأمراء من مزاحمتهم للتّجار والفلاّحين في البيع والشّراء في فصل بعنوان «التجارة من السّلطان مضرّة بالرّعايا مفسدة للجباية»...» (14)، ويحيل الدّارس أيضا على تنديد ابن خلدون بالاحتكار ولا سيّما في الأقوات ويصرّح الجيزاوي قائلا: «أعلن بصراحة ما ينشأ من أضرار على سائر طبقات الكادحين والمزارعين بسبب التّنافس غير المشروع الذي كان يتمثّل حينذاك في أموال السّلطان وحاشيته» (15). ويتوقّف طاحب المقال عند تصورّ ابن خلدون «للعمل» وما يمكن أن يخضع إليه من استغلال وينتهي إلى التّساؤل: «وهل تسير الاشتراكيّة إلاّ إلى رفع أمثال هذه المظالم وردّ ما يُغتصبُ بحيل الملوك من الرّعايا؟» (16). وعلى هذا النّسق يواصل الدّارس شحذ الشّواهد على نزعة ابن خلدون «الاشتراكيّة» قبل ظهور كارل ماركس مع دعوة صريحة إلى توظيفها لفائدة التمذهب الاشتراكي الذي يتجلّى عند الدّارس الاعتقاد فيه والدّعاية له. ولعلّ هذا التّوازي يُنْقص من قيمة المقال العلميّة الموضوعيّة ويضفي عليه نزعة خطابيّة دعائيّة.

إلى جانب هاتين المقاربتين تُلْفتُنا أخرى تنحو منحىً آخر في المقارنة بين ابن خلدون وكارل ماركس ونعني مقالة د. محمد زنبير «الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون» (17). عندما يلاحظ الباحث العلاقة العضويّة لدى ابن خلدون في تصورّه للاقتصاد والسّياسة باعتبار أنّهما يرتبطان بنفس الضّرورة أي الاجتماع الإنسانيّ، إضافة إلى أنّ العامل الأول يؤثر في الثّاني والعكس صحيح: زيادة على تأكيد ابن خلدون على أنّ «المعاش» يؤثر في نمط حياة الإنسان عندما يقول في المقدّمة: «اعلم أنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما باختلاف نحلتهم من المعاش»... كلّ هذه التصوّرات أدّت بالدّارس الى إثارة مسألة الالتقاء التنظيري بين ابن خلدون وماركس فيقول: «قد رأى بعض الباحثين المعاصرين في هذا الرأي ما يربط ابن خلدون بالمادية التاريخيّة إذ ينطلق منه للتّمييز بين العمران البدوي والعمران الحضري، مرتكزا على منهاج المقارنة، فيتعرّض لأنماط الانتاج..» (18) ويدلي الباحث بموقفه من هذه الأطروحات فيقول: «هناك بالطّبع أوجه للتّقارب بين المفكرّ المغربي (؟!) وماركس، من حيث المنهاج العلمي والايمان بالدّلائل الماديّة والواقع الاجتماعي، ولكنّهما يختلفان جداً في جوهر التّفكير وغايته» (19). ويذهب د. محمد زنبير إلى إقامة الفروقات بين ماركس وابن خلدون فيراها في ظاهرة القراع الطبقي في فكر ماركس وغيابها لدى ابن خلدون وينبّه إلى عدم الخلط بين مفهوم «الطبقيّة»، و«العصبيّة القبليّة» «فكلاهما له بنيته وديناميته ومفاهيمه الخاصّة التي تجعلهما يسيران في اتّجاهين مختلفيْن أقوى الاختلاف» (20)، ويسعى الدّارس إلى تبيان آراء بن خلدون حول ظاهرتيْ الغنى والفقر، إذ أنّ ابن خلدون

يستجلي ثلاث شرائح للبدو: البدو الذين تقوم حياتهم على الإبل والشاوية وهم الذين يعيشون على تربية السائمة من غنم وبقر ثمّ الزراع وهم أهل استقرار إذ هم «سكّان المدن والقرى والجبال»، وعندها يتساءل الدّارس هل يدفع الفقرُ هاته الفئات إلى الثّورة على أوضاعها وإلى السّعي لتغيير النظام الاجتماعي أو للاستيلاء على الحكم؟ يجيبنا ابن خلدون أن كلّ فئة مرتاحة لوضعيّتها التي تتلاءم مع طبيعتها لأنّها ترى أنّ نمط عيشها أمرٌ طبيعيّ لا سبيل ولا داعي لتغييره، وهو ما يعبّر عنه بقوله «فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم. وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكنّ (؟) والدّفاعة إنّما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عمّا وراء ذلك..» (21).

ويرى الدّارس وجوها أخرى تباين بين الفكر الخلدوني والمنظومة الماركسيّة، من ذلك تحليل ابن خلدون «لطبيعة الملك» إذ هو يذكّر فيه «بما يقوله الماركسيّون عن طبيعة الرّأسماليّة من كونها تحمل بذور خرابها»، إلاّ أنّ لماركسيين يرون أنّ انهيار الرأسمالية يتولّد عنه وضع آخر في المجتمع يتّسم بانقراض الطبقة البرجوازيّة وصعود البروليتاريا إلى الحكم. في حين يؤدّي انقراض الدّولة عند ابن خلدون إلى ظهور دولة جديدة تمرّ من نفس الأطوار» (22). وهكذا يكون د. محمّد زنبير قد ثبّت فوارق بين جهازيْ تفكير ابن خلدون وكارل ماركس.

بعد بسط هذه الأطروحات الثلاث في المقاربة بين الفكر الخلدوني وثوابت من الفكر الماديّ يحقّ أن نتساءل بعد مرور ستّة قرون على عصر ابن خلدون وأكثر من قرن على رائد المادية الجدليّة كارل ماركس أيّ تفكير أقرب إلى الواقع المعيشي؟ وأيّ فكر يؤيّد مجرى التّاريخ بين المنظومتين الفكريتين:

الخلدونيّة والماديّة التّاريخيّة؟؟

في محاولة الإجابة على هذين السؤاليْن الخطريْن نرى التّركيز على بعض المقولات الأساسيّة بين وجهتيْ التنظير.

لعلّ أوّل مسألة نتصدّى لها، في باب المقارنة، تلك التي تتعلّق بحركيّة التّاريخ أي كيف يتقدّم تاريخ الحضارة الإنسانيّة؟ وما هي عناصر ديناميّته؟

بالنّسبة للتّصوّر الخلدوني قد يتبادر إلى الذّهن اعتباره لظاهرة «العصبيّة» ومنزلتها في نشأة الدّول ونموّ العمران وأيضا أفوله واندثاره. وابن خلدون يقول لذلك فعلا، إذ أنّ العصبيّة «بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكلّ أمر يُجتمع عليه» (23) ثمّ ترتقي مجالات عمل العصبيّة حتّى تدرك «غاية من التغلّب والتّحكّم أعلى من الغاية الأولى وأبعد، وهكذا دائما حتّى تكافئ بقوّتها قوّة الدّولة. فإن أدركت الدّولة في هرمها ولم يكن لها ممانع مع أولياء الدّولة أهل العصبيات استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها، وصــار الملك أجمع لها» (24)، غير أنّ هذا العامل ليس وحده الذي يحدث حركة التّاريخ ومدّه وجزره، إذ يمكن على الأقلّ إضافة عامليْن اثنيْن آخريْن: العامل البشري المناخي ودوره في صوغ الذّهنيّة البشريّة وبالتّالي القدرات الفكريّة والوجدانيّة على مدى التأثير والتفاعل مع المحيط الماديّ والاجتماعي الذي يعيش فيه الكائن البشريّ بصيغة الفرد أو الجمع، ولعلّ الفقرة التّالية من مقدّمة ابن خلدون تلخّص شبه تلخيص هذه العناصر الثلاثة، يقول العلاّمة: «لمّا كانت حقيقة التّاريخ أنّه خبر عن الاجتماع الانسانيّ الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحّش والتأنّس والعصبيّات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدّول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصّنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال..» (25). فإضافة إلى عامل «العصبيّة»

يتدخّل أيضا المحيط البيئي المناخي، فابن خلدون «يؤكّد أهميّة الاجتماع (أي الحياة في مجتمع) ويعتبره خصيصة الإنسان التي تميّزه عن الحيوان الأعجم. وبدون الاجتماع الإنساني ّلا يتمّ العمران وما المعارف والصّنائع إلاّ عوارض العمران. الاجتماع إذن عامل ضروريّ لفهم نشأة المعارف والصّنائع وتطوّرهما. ولكنّه وحده لايكفي لتفسير تلك النشأة وذلك التطوّر. ذلك أنّه لا يفسّر لنا لماذا تنشأ المعارف والصّنائع في مجتمعات معيّنة وفي أزمنة معيّنة»(26). يجيبنا ابن خلدون ـ في الواقع ـ عن هذه الإشكاليّة بمقولاته حول مدى تأثير المناخات في عقليّة البشر وتكييف قدراتهم الفكريّة وبالتّالي القادرة على الابتكار والاضافة إلى الطبيعة، وذلك في تحليله للبيئات الجغرافيّة المكيّفة للحياة، ينطلق من اعتقاده بكرويّة الأرض، ويذهب إلى تحديد الجزءالمعمور من الأرض، ويقدّره بحوالي ثمن مساحة الكوكب (باليونانيّة oicumené)وهو يرجع انعدام السكّان وتكوّن الكائنات الأرضيّة الأخرى في الجزء الخالي من شمال الأرض لشدّة البرد والجمود، بينما يُرجع انعدام السكّان والتكوين في الجزء الخالي الجنوبي لشدّة الحرّ، يتّضح دورُ البرودة والحرارة الشديديْن في قوله بأنّ «إفراط الحرّ يفعل في الهواء تجفيفاً ويبسا يمنع من التكوين لأنّه إذا أفرط جفّت المياه والرّطوبات وفسد التّكوين في المعدن والحيوان والنبّات، إذ التكوين لا يكون إلاّ بالرّطوبة. من ناحية أخرى نجده يقول بأنّ إفراط البرد ينقص التكوين ويُفسده. إلاّ أنّ فساد التّكوين من جهة الحرّ أعظم منه من جهة شدّة البرد، لأنّ الحرّ أسرع تأثيرا في التجفيف من تأثير البرد في الجمد...» (27)، وهكذا يقوم تفكير ابن خلدون حول مدى تأثير المناخ في البنية الذهنيّة للبشر وقد استمدّه من الفلسفة اليونانيّة (28) مثلما تشير الإحالات العديدة على ذلك في «المقدّمة»، إلى جانب عامليْ العصبيّة والمناخ يمكن إضافة عامل ثالث أطلق عليه ابن خلدون اصطلاح «وجوه المعاش»: ويحيلنا هذا العنصر في الواقع على تدخّل عاملين اثنيْن: العمل ونتائج العمل. أي الانتاجيّة، وهو مايمكن أن يقابل في المادية التّاريخيّة «قوى العمل» ثمّ «قوى الانتاج»، يقول ابن خلدون «الكسب هو قيمة الأعمال البشرية فقد جمع بين «الكسب» أي [illegible] العمل وبين «العمل» وتحدّد عبارة «القيمة» العد[illegible] الممكنة بينهما، ويؤكّد ابن خلدون على أنّ جُهد «العمل» هو الذي يوجّه مسارّ الحضارة والعمران، يقول ابن خلدون «فقد تبيّن أنّ المفادات والمكتسبات كلّها أو أكثرها إنّما هي قيم الأعمال الإنسانيّة وتبيّن مسمى الرّزق.. واعلم أنّه إذا فقدت الأعمال أو قلّت بانتقاص العمران تأذن اللّه برفع الكسب، ألا ترى إلى الأمصار القليلة السّاكن كيف يقلّ الرّزق والكسب فيها أو يفقد لقلّة الأعمال الإنسانيّة» (29)، ثمّ يأخذ ابن خلدون في تقديم «وجوه الكسب» وبدأ «بالفلْح» ثمّ «الأعمال الإنسانيّة» وفيها أدمج الصّنائع: ويبدو أنّ سبب تسميّة هذه الأعمال بهذه التّسميّة لاعتقاد ابن خلدون بأنّ الجهود الإنسانيّة ضعيفة في «الفلاحة» على عكس الصّناعات فهي تتطلّب مهارات ومعرفة نظريّة وميراسا،ثمّ يضيف إلى ذلك «التّجارة» وهي «الكسب من البضائع وإعدادها للأعـواض اما بالتقلّب بهـا في البلاد واحتكارهـا وارتقاب حوالّة الأسواق...» (30).

ويتّضح أنّ «المعاش ووجوه الكسب» تقوم بدورْ أساسيّ في توجهي التقدّم الحضاري، إذ عند انتكاسها لأسباب عديدة ومنها خاصّة تدخّل «الدّولة» و«السّلطان» في ذلك، يؤدّي هذا العامل إلى «خراب العمران» وانحلال «الدّولة» في حدّ ذاتها، إلاّ أنّ المدّ التّاريخي في الواقع ـ لا يتوقّف نهائياً، بل تُولد هذه الوضعيّة أخرى على أساس «عصبيّة» متقلّبة جديدة تأخذ مدار الاستئناف وتُعيد تشكيل حركيّة التّاريخ تشكيلا آخر مُجَدَّدًا.

هناك عامل آخر يؤثّر في مجرى التّاريخ يمكن

إضافته إلى العوامل السابقة ونعني «الدين». إنّ ابن خلدون لا يلغي منزلة «الدين» في التأثير على العالم السفلي والإسهام في تسييره، فالعصبيّة وحدها لا تكفي لمساندة «المُلك» بل يجب مؤازرتها بالدين»، يقول ابن خلدون: «الملك إنّ ما يحصل بالتغلّب، والتغلّب إنّما يكون بالعصبيّة واتّفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنّما يكون بمعونة من اللّه في إقامة دينه». ويبرز ابن خلدون الدور الإيجابي للدين في تنقية الوضع السياسي لما لقيمه من عمل في إزالة التحاسد والتباغض والدسائس، يقول: «والسبب في ذلك كما قدمناه أنّ الصبغة الدينيّة تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبيّة وتفرد الوجهة إلى الحقّ. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأنّ الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل وتخاذلهم لتقية الموت حاصل فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم..» (32)، فالدين يؤازر العصبيّة ويقوّي غلبتها ويسهم في تأسيس الدولة العتيدة، يقول ابن خلدون: «... إنّ الاجتماع الدينيّ ضاعف قوّة عصبيّتهم بالاستبصار والاستماتة كما قلناه فلم يقف لهم شيء واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت كيف ينتقض الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبيّة وحدها دون زيادة الدين فتغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب» (33).

وهكذا يتجلّى أنّ ابن خلدون يراوح، في الواقع، في تصوّره لمشيئة التاريخ بين مجموعة من العوامل السفليّة (بما فيها المناخ والمعاش والعصبيّة أو بين أخرى علويّة هي «الإرادة الإلاهيّة»، وقد أثار هذا التوجّه الخلدوني جدلاً حول مدى موضوعيّة النهج الخلدوني: فهناك من أنكر هذا التصوّر واعتبره عجزاً منهجياً في تجاوز «العوامل الخارقة للعادة (Le monde extra-Naturel)، ومنهم من رأى أنّ ابن خلدون «لا ينظر إلى الدين إلاّ كعامل ثقافي وعنصر اجتماعيّ نفسانيّ وليس كمعرفة تتعلّق باللّه وعالمه» (34). وممّن تحامل على ابن خلدون هـ.أ. جيب (H.A.R. GIBB) الذي ذهب إلى أنّ فكر ابن خلدون يقوم على أرضيّة أورتودكسيّة، فالمبادئ التي تستند عليها دراسته قد تكون تلك التي لمجْمَل الفقهاء والفلاسفة الاجتماعيين السنّيين الذين سبقوه (35). أمّا إيف لاكوست (Yves Lacoste) فيرى توفّر تناقض جدليّ لدى ابن خلدون، وهو تناقض مثمر في رأيه، تناقض بين عقلانيّة المؤرّخ ولا عقليّة بصفته فيلسوفا حيث ينافحُ على أطروحات الخطّ الرسمي (الدّيني) (orthodoxie) (36). وأسند بعض الدارسين المستشرقين لابن خلدون تصوّرا دائرياً لحركيّة التاريخ (cyclique)، على غرار ل.أ فودمان (L.E. Goodman). وأ. سيمون (H. Simon) غير أنّ بعضهم قد دحض هذه المقاربة فجوهان هـ. مولومان(Johan H. Meuleman) يرى أنّ التقابل الحقيقي يُوجدُ بين نهْجيْن اثنيْن مختلفين. ينطلق أحدهما من مسبقة ما ورائية لها شكلُ تصوّر جاهز من قَبْلُ وقد يكون دائرياً أو خطياً ويستند الثاني ـ في رؤيته لتقدّم التاريخ ـ على تحليل للوقائع وهو ما أدركه إ. لاكوست الذي ذهب إلى أنّ ابن خلدون لا ينطلق من رؤية دائريّة مسبقة لحركيّة التاريخ ولكن من تحليل نُمُوّ دول نشأت تاريخياً حيث لاحظ في عهودها ظواهر دائريّة (38).

ويمكن أن نضيف لكلّ هذه العناصر اعتقاد ابن خلدون في قدرات الإنسان وتأثيره في المحيط الذي يعيش فيه (39)، إذ نلاحظ، إلى جانب الإشادة بالقدرة الإلاهيّة وفضلها على المعمورة، تأكيد ابن خلدون على قيمة «العمل البشري» يقول مثلا: «اللّه سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان... ويدُ الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل اللّه من الاستخلاف وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك... فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكاسب...» (40). ويثبت ابن خلدون هذه المقولة إذ يقول: «لا بدّ من الأعمال الإنسانيّة في كلّ مكسوب»(41).

هذه بعض من المقاربات الفكريّة لعبد الرّحمان بن خلدون التي شغلت عديد المفكّرين من أصقاع العالم ورفعت شأن صاحبها إلى مراتب المفكّر الإنساني الذي تمكّن من التّفاعل مع ما سبقه من تراث البشريّة واستطاع أن يُضيف إليه. فماهي العلائق التي يمكن أن تكون بين هذه المقولات وبعض ثوابت الماديّة التّاريخيّة؟ ومن يؤيّد مجرى التّاريخ في مطلع القرن الحادي والعشرين، الأطروحات الماديّة التّاريخيّة عديدة وتسعى إلى التّناسق بينها، ولعلّ منطلقها النّظر في مولّدات الحياة الاجتماعية إذ أنّ الماديّة التّاريخيّة تعتقد في أنّ هذه الحياة «هي نتاج النشاطات البشريّة»وهي بالتّالي من «عمل الإنسان» (42)، ثمّ تؤكّد هذه الماديّة على أنّ «العامل المحدّد للنموّ الاجتماعي هو تطوّر الانتاج الذي هو ثمرة نشاط البشر» (43)، وارتأت الماديّة أنّ هذا النموّ الاجتماعيّ يحدث حسب قواعد موضوعيّة واستبانت ظاهرتين في العلاقات الاجتماعيّة، الظاهرة الماديّة والأخرى الايديولوجية، وضمن الأولى تحتلّ العلاقات الاقتصاديّة في الانتاج المحور الرّئيسي، أمّا العلائق الإيديولوجيّة فتشمل خاصّة السّياسة والقانون والقيم الأخلاقيّة... الخ (44). وعن هاتين الظّاهرتين تتشكّل البُنَى السفّلى والبُنى العُليا. وتدحض الماديّة التّاريخيّة كلّ عامل منعزل يراه البعض مؤثّرا أيضا في حركيّة التّاريخ (45)، وهكذا تستخلص الماديّة التّاريخيّة أنّ «المجتمع يخضع إلى قوانين خاصّة به: يتحكّم فيها تطوّر أنماط الانتاج الماديّ التي تتلاحق على مدى القرون. وهذه القوانين العامّة قد تمكّنت الماديّة التّاريخيّة من اكتشافها (46). وتتصدّى الماديّة إلى مسألة تأثير المناخ الجغرافي في الحياة الاجتماعيّة بعد أنّ عرّفته بأنّه «الأوضاع الطبيعيّة التي تشكّل إطار مجتمع ما... وهي التّضاريس، والطقس، والموارد المائيّة، وطبيعة التّربة، والنباتات والحيوانات السّائبة، وما يحتويه باطن الأرض (47)، وبعد أن تقرّ الماديّة التّاريخيّة بدور «المناخ» في حياة الإنسان والمجتمع تذهب إلى التّراجع في ذلك إذ ترى «أنّ تأثير المحيط الجغرافي في تطوّر المجتمع وإن كان جوهرياً فهو لا يشكّل مع ذلك المحرك المحدّد. إنّ محاولات تفسير تغيّرات المجتمع وتطوّره عن طريق تأثير الوسط الجغرافي لا مقوّمات لها. فتطوّر الانتاج الاجتماعي هو العامل الأساسي للتشكّلات الحاصلة عن تفاعل الطبيعة والمجتمع» (48). وقد يتضمّن هذاالتصوّر اعترافا بتدخّل «الطبيعة» في توجيه حياة البشر وإن كانت اللهجة العامّة للفقرة تُوهمُ بدحض المقولة، وترى الماديّة ا لتاريخيّة من ناحية أخرى - «أنّ الانتاج الاجتماعي يعود إلى عاملين: قوى الانتاج وعلاقات الانتاج (49). ويُقصد بقُوى الانتاج وسائل الانتاج التي أوجدها المجتمع وخاصّة أدوات العمل وأيضا «البشر» الذين يستخدمون هذه الأدوات. أمّا «علاقات الانتاج» فتنبني أيضا على عناصر منها خاصّة «علاقات الملكيّة» إذ أنّ «العلاقة الأساسيّة للملكيّة، ومن بعدها، العلاقة الجوهريّة للإنتاج، ليست إلاّ العلاقة إزاء وسائل الانتاج. فإذا قامت علاقات مرتبطة بوسائل الانتاج بين البشر، فإنّ هذا عائد إلى أنّ وسائل الانتاج موزّعة دائما بطريقة محدّدة، فقد كتب كارل ماركس: «... يجب على الانتاج أن ينطلق من توزيع معيّن لأدوات الانتاج، ومن هذه الوجهة، فإنّ التّوزيع يتقدّم على الانتاج ويكونّ تمهيده المنطقيّ..» (50). وهكذا تخلص الماديّة التّاريخيّة إلى تفسير «نمط الانتاج» (Le mode de Production) إذ أنّ الوحدة التّاريخيّة الملموسة للقوى المنتجة ولعلاقات الانتاج المناسبة لها تشكّل «نمط الانتاج للمكتسبات الماديّة. إنّ نمط الانتاج يمثّل القاعدة الماديّة لكلّ تشكّل اجتماعيّ واقتصاديّ...» (51). إنّ هذه المقولات الماديّة التّاريخيّة لا تتوقّف عند هذا الحدّ إذ ترى أنّ بتغيّر البُنى الاقتصاديّة للمجتمع تتغيّر البُنَى الفوقيّة له، أمّا عن دور «أنماط الانتاج» في الانتقال من نوعيّة اجتماعيّة إلى

أخرى فإنّ «تاريخ المجتمع يدلّنا على أنّ نمط الانتاج الجديد لا يبرز بصفة فجئيّة بشكله المكتمل ولكنّه يظهر بشكل تركيبة اقتصاديّة معيّنة ضمن الهيئة الاجتماعيّة السّابقة. فعلى هذه الصّورة، وفي مرحلة ما من تطوّر الحياة البدائيّة بدأت تتشكّل بَعْدُ علاقات جديدةٌ تناسبها، العلاقات القائمة على العبوديّة، وعلى هذا الأسلوب ظهرت أنماط الانتــاج الإقطاعيّة والرأسماليّة. .» (52). وتلفتُنا ملاحظة ذكرها كارل ماركس نفسه حين يُقرُّ أنّ «البشر ليْسُوا أحراراً في توفير القوى المنتجة - التي هي أساس تاريخيهم - إذ أنّ كلّ قوّة إنتاج هي قوّة مكتسبَة، نتاجا لنشاط سابق، بهذه الصّورة فإنّ القوى المنتجة هي نتاج الطّاقة الممارسة للبشر، ولكنّ هذه الطّاقة ذاتها هي محدّدة بالعوامل التي يُوجَدُ عليها البشرُ. .» (53). وتقول الماديّة التّاريخيّة بدور الثّورات الاجتماعيّة في الانتقال من نمط اجتماعيّ إلى آخر، ومن مجتمع مُعيّن إلى آخر، إذ أنّ «الثورة الاجتماعيّة في المعنى الموسّع لها تمثّل منعرجاً فجئياً في كلّ نظام العلاقات الاجتماعيّة التي تمثّل تشكّلا اجتماعياً واقتصادياً معيّناً، ونتيجة ذلك فهي تمسّ القاعدة الاقتصاديّة للمجتمع وبنيته العُليا»(54). ويقوم الصّراع الطبقي بدور أساسي في هذه التحولات وقد حدّد كارل ماركس مراحل صعود طبقة البرولتاريا للحُكم فسنّ الخطوات التّالية:

1 - توضيح أنّ وجود الطبقات مرتبط بمراحل التقدّم التارخيّ المحدّدة للإنتاج.

2 - أنّ الصّراع الطبقي يؤدّي حتْماً إلى دكتاتوريّة البروليتاريا.

3 - وهذه الدكتاتوريّة ذاتها لا تمثّل إلاّ الانتقال إلى سقوط كلّ الطّبقات ونشأة مجتمع دون طبقات. .» (55).

وهكذا طمحت الماديّة التّاريخيّة وتؤازرها الجدليّة رافدها المغذّي لها إلى «مدينة فاضلة» تُلغى فيها الطبقيّة إذ - حسب رأيها - «بزوال مجتمع الطبقيّة تكون نهاية ما قبل تاريخ الإنسانيّة ويبدأ تاريخها الحقيقي، فالإنسان وقد تحرّر من كلّ شكل من أشكال الاضطهاد المجتمعي، من الهيمنة العبوديّة المتولّدة عن التوزيع القديم للعمل، ينمّي إلى أقصى حدّ ملكاته ومواهبه. .» (56).

وتحتلّ المسألة الدّينيّة مقاما ذا بال في الماديّة التّاريخيّة فهي توجّه التهمة إلى «الدّين» على أساس أنّه يُسهم في تبعيّة الإنسان ومنزلته المسلوبة، يقول ماركس. «إنّ القضاء الإيجابي على الملكيّة الفرديّة، أي امتلاك الحياة البشريّة، يعني، أنّ نتيجة ذلك هو الحذف الإيجابي لكلّ تبعيّة أي خروج الإنسان عن الدّين والعائلة والدّولة. . . إلخ. وعودته إلى وجوده الإنساني أي الاجتماعي» ويضيف «إنّ التبعيّة الدّينيّة على شاكلتها لم توجد إلاّ في ضمير الإنسان أي في طويّته الكامنة فيه، ولكنّ التبعيّة الاقتصاديّة هي متعلّقة بالحَياة الحقيقيّة. والقضاء عليها يمسُّ كلّ الجوانب الأخرى. .» (57).

وهكذا حاولنا الإلمام بالخطوط العامّة للماديّة التّاريخيّة التي تحتاج في الواقع إلى مزيد التعمّق والتثبيت. وإنّ المقارنة بين الفكر الخلدوني ممثّلا في مقولاته الأساسيّة وبين المنظومة الماديّة التّاريخيّة التي أسهم في صوغها عديد المفكّرين وعلى رأسهم كارل ماركس تقودنا إلى طرح السؤال التّالي: أيّ فكر استجاب لوقائع التّاريخ ولمجرى المعيش؟

نلاحظ أنّ الفكر الخلدوني لم يطبّق كإيديولوجيا، كتيّار فكري له أنصاره وممارسوه، وقد يكون بقي في دائرة الاستشارة السياسيّة والمرجع لأولي الأمر إذا أرادوا الاهتداء به: لكنّ الفكر الماديّ التّاريخي هو الذي نال هذا الحظّ وتسبّب في ثورات وتغيّرات هنا وهناك في أصقاع العالم، لعلّ أبرزها ثورة أكتوبر 1917 بروسيا والصّين الشعبيّة في النّصف الأول من القرن العشرين. ثمّ هناك ما يمكن تسميته بالأحواز أي تجارب العالم الثالث سابقا ككوبا، الفيتنام، كوريا

الشّماليّة، ألبانيا.. وبعض المقلّدين كاليمن والجزائر ومصر وتونس الخ.. إنّ الملاحظة الأولى التي نتوقّف عندها هي فشل هذا الفكر الماديّ التّاريخي في التّجربة الواقعيّة للشّعوب التي حاولت اعتناق هذا التمذهب والاعتصام به تجنّبا لتيّارات اللّيبيراليّة. وقد تكون النّتيجة مُرّةً وقاسيةً أحيانا مثلما وقع في روسيا. وقد نتبيّن وجهة التّاريخ الدّائريّة في مسار التجربة الرّوسيّة ثورة في البداية يتزعّمها زمرة من المفكّرين المتحمّسين للنظريّة ثمّ المحرك الأساسي ما اصطُلِحَ عليه «بالبروليتاريا»، ثمّ بقيّة الشّرائح الاجتماعيّة، وكلّ ثورة تشمل تصفيات انتهت باستقرار الدّولة حول النّظام الستاليني، ثمّ بعد رحيل هذا الأخير بدأت الشقوق تتجلّى وبدأ الانهيار يزحف حتّى كان ما كان أواخر الثمانينات مع «غورباتشوف» الذي أعلن نهاية التّجربة. أليستْ هذه المراحل «دائريّة» بالمفهوم الخلدوني؟ ثمّ ما الذي تقدّم بالتّجربة إلى الاجهاض؟ أليست طبقة «بيروقراطيّة» حولّت «البروليتاريا المنشودة إلى طبقة بل طبقات ناهشة وساعية إلى المصلحة الذّاتيّة بدل تقويم الأوضاع وخدمْة الشّعوب والشّرائح الاجتماعيّة، أليست العودة إلى توزيع العمل القديم وأشكال الاستغلال للطّبقات الشعبيّة كانت الدّافع الأساسي نحو الإفلاس، والاستجابة لأطروحات عبد الرّحمان بن خلدون في نهاية الأمر؟ أليست الفجوة العميقة بين «النظريّة» و«التطبيق» برغم مقولة «البراكسيس» (Praxis) هي التي أدّت إلى انهيار النظريّة الماديّة التّاريخيّة؟؟ قد يجيب أحدهم بأنّ «الصّين» وتجربتها شذّت عن الخيبة الرّوسيّة، غير أنّ الواقع لا يؤيّد ذلك مرّة أخرى، إذْ أنّ الصّين تتّجه حاليا إلى مغادرة الانضباط الماديّ التّاريخي لتقتحكم فضاء اقتصاد السّوق أي الاقتصاد الحرّ وما انخراطها في المنظمة العالميّة للتجارة (OMC) وفتح بلادها أمام الاستثمار الخارجيّ إلاّ أدلّة ساطعة على فكّ الطّوق ودق أجراس العدول، ثمّ إنّ الأخبار تحْمل معلومات مزعجة عن هذه التّجربة التي كانت منغلقة على نفسها ورافضة للتسرّب الإعلامي في الاتّجاهيْن: عشرات من المؤسّسات الاقتصاديّة الصّينيّة تعاني عجزًا فادحاً تطلّب حلّها في انتظار إنفاد بالتصورّ الرّأسمالي اللّيبرالي.

كلّ هذه الملاحظات تقودنا إلى استنتاج جوهري: إنّ من أسباب فشل تجارب الماديّة التّاريخيّة تجاهلها معطيات عديدة منها «إنسانيّة الإنسان» في حدّ ذاته، ومنها أساليب الاستغلال للإنسان والمجموعات أيضا، ومنها الصّرامة النظريّة التي تترك الفرد ـ حسب كلود لفي ستروس ـ عبْداً لها دون أي تباعد يسمح بتهذيب النّظريّة ومراجعتها، ومنها التغافل عن الجهاز التفكيري الدّيني"... إنّ هذه الملاحظات لا تعني أنّ الفكر اللّيبيرالي هو المثاليّ وهو الجنّة الموعودة.. إنّ له مخاطر عديدة أيضا... ولعلّ الحلّ الأقوم هو ما انتهت إليه حوارات «العالميّة الاشتراكيّة» (التي أخذت شمسها في الأفول أيضا) إلى تسميته «بالنّهج الثّالث» (La 3eme voie) أي الاقتباس من الفكر الاشتراكي ومخالفة اللّيبيرالي لضمان حدّ أدنى لسلامة وجهة الشّعوب التّاريخيّة مع العمل على توفير أساليب تقليص الفوارق الاجتماعيّة عن طريق عدّة إجراءات كالضّمان الاجتماعي وعقود التّنمية والتوزيع العادل للثّروة الجماعيّة... الخ.

ولعلّنا في نهاية المطاف نساند نصيف نصّار حين كتب: «إنّ الفكر الماركسي في غاية كمال الواقعيّة، ولكنّه مشوب بنفس ثوريّ يحولّ من ناحية أو أخرى المعطيات الواقعيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة. إنّه يستند على ما يتضمنّه للتّجاوز حسب إشارات النظريّة الفلسفيّة. وما هو الوضع بالنسبة إلى الفكر الخلدوني؟ قد يتجلّى مُفارقاً عندما نسعى إلى التّقريب بين الفكرالماركسي والخلدوني، أن نعْهد إلى قلب نظام التميزّات التي ذكرناها. ولكنّ هنالك ظاهرة تتمثّل في أنّ السّمة الثّوريّة لواقعيّة ابن خلدون لا تبرز في جانبها

الفلسفيّ، بل هي تتوفّر في الاجتماعيّ. .» (58). ولعلّنا في ختام هذه المقاربة نجنح إلى هذه الخلاصة الجامعة للفكر الخلدوني من قبل المستشرق كارل بروكلمان الذي كتب: «نجد أنّ ابن خلدون يحاول في مقدّمته ـ التي استفاضت فغدت كتاباً برأسه ـ أن يرسم الخطوط الكبرى لأوّل فلسفة تارخيّة عرفها الفكر الإنساني: ومن الراّهن أنّ الشريعة الإسلاميّة تطغى على آرائه في الدوّلة والاجتماع طغيانا كاملا، ولكنّه مع ذلك مزج بها عددا من الملاحظات والاستنتاجات الثاّقبة، التي انتزعها من حقبة صاخبة من التاّريخ، عاش جزءا منها في مقام الصدّارة والرئّاسة، وعاشها كلّها وسط تياّر الأحداث الجاري. والواقع أنّ الأحكام السلّيمة الهادئة التي أصدرهاحول مظاهر العلم الإسلامي والحضارة الإسلاميةّ جميعاً، في تلك الدرّاسة ذات التّصميم المنظمّ والعرض الواضح، لم تتيسرّ لأيّ من المؤلفّين المسلمين على الإطلاق» (59).

الهوامش والإحالات

1 ـ إيف لاكوست: العلاّمة ابن خلدون، ترجمة د.ميشال سليمان ط. «دار ابن خلدون»، بيروت ط2، 1975

2 ـ إيف لاكوست: العلاّمة ابن خلدون، ترجمة د.ميشال سليمان ط دار ابن خلدون ط2، 1978 ص 192.

3 ـ م.س ص 192.

4 ـ م.س. ص 192 ـ 193.

5 ـ م.س. ص 193

6 ـ م.س. ص 193

7 ـ م.س.ص 193.

8 ـ م.س.ص 194

9 ـ م.س.ص 194 ـ

10 ـ م.س.ص 199

11 ـ الفكر الاشتراكي عند ابن خلدون، مجلةّ «الأقلام» (العراق)، ج11، س 3، 1967.

12 ـ م.س. ص 7.

13 ـ م.س. ص 8. ونلاحظ أنّ الدارس نسب ابن خلدون إلى المغرب حين قال «إنّ المؤرخّ المغربي العظيم...» والقولة «استفانو كولوزيو» [هامش 10 ص 19] ولعلّ الأصلح «المغاربي» لأنّ ابن خلدون ولُد وترعرع وتعلمّ بتونس ثمّ انتقل إلى المغرب عن طريق الجزائر ومنه إلى الأندلس وعاد ليؤلفّ «المقدمّة» بقلعة بني سالمة بالجزائر ويستقرّ في نهاية المطاف بمصر حيث وافته المنيةّ.

14 ـ م.س.ص 10.

15 ـ م.س. ص 11

16 ـ م.س.ص13

17 ـ الحياة الثقافيّ (تونس) س5، ع 9، 1980 ص 89 وما بعدها.

18 م.س.ص 96
19 ـ م.س. ص 97
20 ـ م.س.ص 97.
21 م.س. ص 99.
22 ـ م.س.ص 101.
23 ـ المقدّمة، ص 244
24 ـ م.س.ص 244.
25 ـ المقدّمة ط1، ص 20
26 ـ نبيل الشهابي: تاريخ المعارف والصّنائع في مقدّمة ابن خلدون» (أعمال ندوة ابن خلدون 1979) منشور كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، د.ت.ص 225.
27 ـ أنظر بقي التّفاصيل في الدّراسة السّابقة ص 225 وما بعدها...م
28 ـ مثل بطليموس في كتاب الجغرافيا وصاحب كتاب «زخار من تقسيم المعمور إلى سبعة أقسام يسمّونها الأقاليم السّبعة بحدود وهميّة بين المشرق والمغرب، متساوية في العرض، مختلفة في الطّول.. راجع المقدّمة ص 45 ـ وما بعدها. وراجع وصفا مفصلا لهذه الأقاليم في المقدّمة. «في أنّ الرّبع الشّمالي من الأرض أكثر عمرانا من الرّبع الجنوبي » الخ.. عن «الفكر الاقتصادي الإسلامي:العلاّمة ابن خلدون» محمد أحمد الرزاز. مجلّة «البحث العلمي» (جامعة محمّد الخامس، الرّباط، س 14 ع 28. 1977 ص 109.
(29) ـ المقدّمة ص 205 و 209.
(30) ـ م.س. ص 209: أعددنا دراسة حول «العمل وقيمته» في الفكر الخلدوني سننشرها ـ إن شاء الله
(31) ـ المقدّمة ص 87.
(32) ـ المقدّمة ص 87.
(33) ـ المرجع السّابق.
(34) ـ انظر الدراسة القيمة لـ JohanH. Meuleman
La causalité dans la Muqaddimah d'ibn Khaldun, in STUDIA ISLAMICA-LXXV,p.126.
(35) ـ م س ص 127
(36) ـ م س ص 128،
(37) Goodman, Lenn Evau "Ibn Khaldun and Thucy dicles "In Journal of the American Oriental Society (New Haven) , 92 (1972) p.263.
(38) ـ Johan. H. Meuleman :La Causalité dans la Muqaddimah d'Ibn Khaldun p.133,134.
(39) ـ المستشرق رزونطال (Rosenthal) أيّد هذا التصوّر الخدوني: م.س.ص 135.
(40) ـ المقدّمة، الفصل الخامس من الكتاب الأول ص 208.
(41) ـ م.س.ص 208.
(42) ـ Problémes Fondamentaux du Matérialisme historique, sous la rédaction de G. Gl Serman et G. Kourr savov, Editions du Progrés, Moscou 1969.
ونلاحظ أنّ صاحب هذا المقال عرّب الفقرات p.4 المحال عليها.
(43) ـ م س ص 20
(44) ـ م س ص 20.
(45) ـ م س ص 35.
(46) ـ م س ص 78
(47) ـ م س ص 65
(48) ـ م س ص 71
(49) ـ م س ، ص 78.

(50) - م س ص 88 و 89.
(51) - ك س ص 90.
(52) - م س ص 99.
(53) - م س ص 99و 100.
(54) - م س ص 172
(55) - K.Marx et F. Engels œuvres choisies en deux volumes, Editions du Progrès, Moscou, t.II, p. 496
(56) - Problème Fondamentaux du Matérialisme historique p. 454
(57) K. Marx :Critique de l'Economie Politique, Collection 10-18, 1972, p.233-234.
(58) - Nassif Nassar :La Pensée réaliste d'Ibn Khaldun Presses universitaires de France, 1967, p. 229.
(59) - كارل بروكلمان: تاريخ الشّعوب الإسلاميّة، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكّي، ط دار العلم للملايين - بيروت. ط4، 1965 ص 338 ويرفع توصية إلى المشرفين على «التربية» بتونس والعالم العربي إلى ضرورة إدماج عدّة مقولات لابن خلدون في برامج التّدريس.



نحو قراءة جديدة لفكر ابن خلدون

عمران القيب *

جرى تعاطينا مع فكر ابن خلدون بحثا وتدريسا في جامعاتنا العربيّة على أنّه حالة فريدة في تاريخ العلم وبالتحديد في مجال العلوم الإنسانيّة. استطاع إحداث قطيعة داخل فضاء الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وأنّه صاحب علم جديد (علم العمران) قطع بجدهته الغربيين قبل العرب والمسلمين ممّا يجعله المؤسّس الأول للسوسيولوجيا في نظرنا والسابق لغيره في هذا الميدان.

انزاح هذا التعاطي مع ابن خلدون برؤى الرعيل الأول من علماء الاجتماع أو الاجتماعيين العرب، وبخاصّة في الجامعات المصريّة والليبيّة مستفيدين من درس السوسيولوجا الحديثة الذي تعلموه في جامعات غربيّة، طبق الطروحات أوجست كونت، وأميل دوركايم، وسان سيمون وغيرهم ليثبتوا جذور هذا العلم وأصل منشئة في فكر ابن خلدون. أثار تقديم ابن خلدون بهذه الصورة مسألتان، الأولى : تتعلّق بمنطق الربط بين طبائع العمران الخلدوني والسوسيولوجيا الوضعيّة الحديثة ومرجعيته المعرفيّة، والثانية : حقل نشوء علم العمران وإشكالياته. قدّم كثير من الاجتماعيّين العرب إجابات على هاتين المسألتين وسجلّوا تعليقاتهم حولها، ولسنا هنا بصدد تقييم تلك الآراء أو الحكم عليها بقدر ما نحاول التركيز على جانب قد يبدو لنا مهملا بهذه الدّرجة أو تلك في فكر ابن خلدون، فإنّ تسليط الضوء الكافي عليه يبدد كثيرا من الإشكاليات المرتبطة بقراءة ابن خلدون وحضوره في الفكر العربي المعاصر بصورة تمكن من استثماره إلى أقصى مدى ممكن. بقدر ما يحتاج هذا إلى جهود علماء الاجتماع في الوطن العربي مبرئين عن المغالطات، والطّرح العاطفي المسكون بهاجس الهويّة أو المزدري للذّات، يحتاج بالقدر نفسه إلى جهود الفلاسفة والمفكرين العرب، ولا يعني ذلك بحال الدّخول في سجال بين وضعيّة السوسيولوجيين (1) ومعيارية الفلاسفة التي ورثناها عن الفكر الغربي الحديث.

وربّما ساعدنا ذلك على امتلاك رؤية واعية ومعمّقة ببعض مشكلات الثقافة العربيّة من جهة ويفسرّ أسباب اهتمامنا المتأخّر جداّ بابن خلدون من جهة أخرى، خاصّة وأنّ بداية العمران الخلدوني كانت بالنقد الجذري الموجه إلى المعرفة والعلوم التي كانت سائدة حتى عصر ابن خلدون من تاريخ، وفقه، وتصوف، وفلسفة وغيرها مع احتفاظه في الآن نفسه على روح إسلامي مصدره مقدّس للعلم الذي يرومه «اعلم أنّ

* أستاذ جامعي وباحث من ليبيا.

العلوم التي يخوض فيها البشر ويتأولونها في الأمصار تحصيلا وتعليما هي على صنفين : صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمّن وضعه. الصنف الأولّ هي العلوم الحكميّة الفلسفيّة، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره. ويهتدي بمداركه البشريّة إلى موضوعاتها ومسائلها وإنهاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطإ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر، والثاني هي العلوم النقليّة الوضعيّة. وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي. ولا مجال فيها إلى العقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلّي بمجرد وصعه. فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي، إلاّ أن هذا القياس يتفرّع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل وهو نقلي، فرجع هذا القياس إل النقل لتفرّعه عنه. . أصل هذه العلوم النقليّة كلّها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلّق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة». المهم هنا أن ابن خلدون أراد أن يقدّم نظريّة للمعرفة تعطي للعقل دوره الرئيسي في المعرفة وتعلم حدوده، ويمكن أن نقول إن العقل الذي يعنيه ابن خلدون هو العقل الاستدلالي والتجريبي لا العقل النظري المجرد الرامي إلى معرفة الحقائق في ذاتها بدليل موقفه من الفلاسفة المسلمين في عدد من القضايا، بخاصة الفارابي وابن سينا. وقد كتب فصلا في المقدّمة بإبطال الفلسفة وفساد منتحليها، بحيث يحافظ على التسليم بالنقل ويخرج صورة لنظريّة مستمدّة من شروطها الثقافية والحضاريّة، وهو لم يخرج عن القضايا التي اشتغل عليها الفلاسفة الآخرون، انتزاع المعقولات الكليّة من المحسوسات الجزئية والاستدلال البرهاني بوصفه طريقا إلى المعرفة اليقينيّة والأدوات التي استخدموها، يبدو لنا أن ابن خلدون أدرك بوضوح غياب النظريّة التي يشاد عليها العلم والمعرفة في الثقافة العربيّة وأخذ على عاتقه مهمّة البحث عن إطار جديد نابع عن الثقافة العربيّة ينتظم فيه العلم وعمليّة إنتاجه على أقل تقدير لأنّه رأى في الأقليّة مقلدين لأرسطو.

توصل ابن خلدون بعد عمليّة النقد التي قام بها إلى علم جديد لم يسبقه إليه أحد، أطلق عليه إسم علم العمران يعني الاجتماع البشري باتّفاق غالبية الدارسين. وقد كان ابن خلدون على وعي بهذا الاكتشاف، وعرض علمه هذا، على أن للاجتماع البشري أحوالا وأعراضا أي قوانين تحكم ظواهره ولكن نظرته تلك لم تكن متمايزة عن التصورّ الديني السائد الذي ينظر إلى الطبيعة بوصفها مخلوقة اللّه عز وجلّ وبما أن الاجتماع البشري أحد مكوّناتها لم ينفصل التصورّ الخلدوني عن أبعاده الميتافيزيقيّة وإن أقر بحقيقة ذاتيّة العمران البشري، وإذا أضفنا لذلك عدم تبلور مفهوم علمي للمجتمع تبدو بجلاء أمامنا إشكالية مقايسة عمران ابن خلدون بالسوسيولوجيا الحديثة أو اعتماد أسسها ومعاييرها في قراءة ابن خلدون حسب المنهج الطاغي في جامعاتنا العربيّة، هذا قد يوحي للبعض أو يدفعهم إلى التقليل من أهميّة اكتشاف ابن خلدون أو تهميشه، مثل حالة طه حسين الذي قال : «والحقيقة أن رأي ابن خلدون في المجتمع، ومنهجه لدراسته لا يضعانه في صف علماء الاجتماع الحديثين. بل لم يكن لابن خلدون رأي واضح فيما يميزّ المجتمع من الأفراد، ومن أسس الاجتماع تمييز حقيقة اجتماعيّة» (2). أراد طه حسين الحكم على ابن خلدون بمقروئية المرجعيّة التي انبنت عليها السوسيولوجيا الحدثة المرتبطة بتبلور مفهوم المجتمع الحديث ومؤسساته التي تمثلت جيدا مناهج العلوم التطبيقيّة التي أثبتت جدواها بكفاءة عالية، وساقت أهدافها وأسسها ومعاييرها من منظور الوضعيّة، الأمر الذي تعذر على طه حسين التقاطه من النص الخلدوني. فبدأ في نظره أبعد من أن يوصف

بالسوسيولوجي وانحجبت عنه حقيقة أن العمران الخلدوني موضوع لعلم مستقل، وربّما ساعد ابن خلدون نفسه بصورة من الصّور على حدوث مثل هذه المواقف وإن لم نقل إنّه أرادها، يدفعنا هذا إلى الدّعوة إلى تعميق قراءتنا لابن خلدون ساعين بقدر المستطاع الكشف عما أراد إخفاءه عنّا.

ومن بين الإشكاليات التي انطوى عليها النص الخلدوني وكانت محيرة لعديد من الباحثين هي اتجاه ابن خلدون بعلمه الجديد إلى التاريخ لا إلى موضوعه الطبيعي وهو المجتمع، كان التّاريخ هو الأهم في نظره وقد عرفّه «حقيقة التّاريخ أنّه خبر عن الاجتماع الإنساني». إن الحقل الذي أراد ابن خلدون أن يكون ميدانا لعلمه هو الذي تشاكل على الدّارسين خاصّة الناظرين إليه من زاوية السوسيولوجيا الحديثة، وبالفعل شتان ما بين التاريخ، علاقة حدث بخبر والسوسيولوجيا، تفاعل مجتمع وظواهر اجتماعية. غير أن ابن خلدون برغم إقراره بحقيقة الاجتماع الإنساني إلاّ أنّه لم يبدُ في نظره أكثر من كونه خبرا من أخبار التّاريخ، لذا أستحوذ النظر إلى الماضي جل اهتمامه، أمّا النظر إلى المستقبل كأنما هو تركه للاحقين.

وهدف ابن خلدون من التّاريخ ميدانا ارتآه لعلمه الجديد هو تحرير الاجتماع الإنساني من هيمنة خطاب الفقيه، ويؤكّد على قوانينه الخاصّة ولهذا فهو يقول إن عقلية الفقهاء لا ترى غير «أمورا كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص، ولا جيل، ولا أمّة، ولا صنف من النّاس، ويطبقون من بعد ذلك الكي على الخارجات... يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن... وإنّما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن.. ونعمل فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي» (4).

هذا المنطق لدى ابن خلدون في نقده منهج الفقية ينفتح على أبستمولوجيا جديدة ويتقاطع مع طرائق المعرفة السائدة التي اتخذت سياقات صورية وتجريدية غير قادرة على النفاذ إلى حقيقة الاجتماع الإنساني موضوع العلم الجديد، هذه العمليّة التي قام بها ابن خلدون لم تكن عمليّة سهلة، بدون شك احتاجت إلى قدر كبير من الجرأة والحكمة في ظل الهيمنة المطلقة للخطاب الفقهي على المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، وأراد كذلك أن يمهد السبيل أمام سلطة جديدة تبسط نفسها على ظاهرة العمران الإنساني وتمارس النقد السياسي والاجتماعي وتصلح حاله بعيدا عن ممارسة الفقيه ومنهجياته. وفي نظرنا إن الشروط التي كان يقوم عليها المجتمع لم تساعد ابن خلدون للوصول إلى هدفه الأخير غير أنّه قدم التصورات الرئيسيّة التي ترتكز عليها ماهية هذا العلم.

وأبرز ما يمكن أن يقال بهذا الصدد اتجاه ابن خلدون إلى تركيز دور المعرفة الوضعية وتأكيد اهميتها ورفضه الصريح إلى إشكال المعرفة التجريديّة، على ذلك تقوم العلوم جميعا على العقل وتبدع بجهد الإنسان، ويوضح ابن خلدون ذلك عندما يحدّد أقسام العلوم العقليّة «وأمّا العلوم العقلية التي هي طبيعيّة للإنسان من حيث هو ذو فكر فهي غير مختصة بملة... وهي موجودة في النّوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة...وهي على أربعة علوم : علم المنطق... العلم الطبيعي... العلم الإلهي... والعلم النظار في المقادير وهو على أربعة علوم : الهندسة... علم الأرتماطيقي (الحساب).. علم الموسيقى علم الهيئة» (5). نلاحظ ارتباط العلوم العقلية بظاهرة العمران وبالبشرية جمعاء غض النظر عن البيئات الثقافيّة المختلفة، والتأكيد على تاريخيّة هذه العلوم، وهذه نقلة كبيرة حققها ابن خلدون تدلل على أهميّة التطورّ الذي تصادفه هذه العلوم واختلافه بين الأمم موالشعوب على مختلف المراحل التاريخيّة، وتوقف هذه العلوم على ظاهرة العمران التي أصبحت بمثابة الحامل لها، لعل هذا ما قاده إلى عدم إدراجها

بين أصناف العلوم الذي توصل إليه بعد عمليّة استقراء تاريخي دقيق، يثبت هذا حقيقة أن هذا العلم جديد، ويبدو لنا إن الرجل غير متناقض أبدا مع ما ذهب إليه فهو لم يطلب من التّاريخ أكثر ممّا احتواه، وقد اكتشف فيه منطقا ثابتا يمكن أن يصبح موضوعا للعلم.

هكذا نلاحظ أن الاتّجاه الغالب لدراسة فكر ابن خلدون وتحليله وتفسيره في جامعاتنا العربيّة تركز بصورة أساسيّة على ظاهرة العمران ومن ثمّ اجتهد الباحثون والدارسون على إظهار ابن خلدون كأحد عباقرة الفكر الإنساني باكتشافه أسس المباحث الاجتماعيّة والتّاريخيّة. فهو واضع مبادئ علم العمران الاجتماعي، ومؤسّس لمنهج بحث تاريخي. تكاثف الاهتمام ضمن حدود هذا المستوى إلى درجة أهملت نظريات ابن خلدون في حقول أخرى لا تقل عنها أهميّة، ونعتقد بأن الجانب الفلسفي في فكر ابن خلدون ونظرياته الفلسفيّة في مجالات الأنطولوجيا، والأبستمولوجيا، والأكسيولوجيا، نحن محتاجون أكثر للتعرف عليها لأنّها القادرة على كشف النسق الدّاخلي للفكر الخلدوني المتّجه إلى إقامة منطقة للمعرفة العلميّة تحتل فيها المعرفة الوضعيّة المكانة الأبرز.

دراسة هذه الجوانب مضاف إليها الجوانب الصوفيّة التي ضمنها كتابه شفاء السائل تمكننا من معرفة النظريات التي توصل إليها من خلال الجدل الحواري الذي دخل فيه مع الاتجاهات الفلسفيّة السّابقة عليه والمعاصرة له ومدى التجاوز الذي حققه في إطار الثقافة العربيّة، وكيف يمكن وضع علم العمران في سياقه الصحيح، والاستفادة من ذلك كلّه في تخطيّ الإشكالات المرتبطة بقراءتنا السوسيولوجيّة لابن خلدون في ظل وضعيّة الفكر العربي الراهنة.

على أن نتخطّى منطق القراءات المبتسرة وقراءة تراث بتراث ونؤسّس لعقلانيّة عربيّة معاصرة تعالج المسائل ضمن شروطها الموضوعيّة، وسنجد في فكر ابن خلدون أصدق تعبير عن هذه العقلانيّة وقتئذ وليس بالضّرورة الآن، وإن بدت الشروط والمقدّمات التي أظهرته قبل ستّة قرون تماثل الشروط التي تعيشها الثقافة العربيّة اليوم.

الهوامش والإحالات

1 ـ ابن خلدون، المقدّمة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1967، ص 400 وما يليها.
2 ـ طه حسين، ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية. الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللّبناني، المجلد الثامن، ص 67.
3 ـ ابن خلدون، المصدر السابق، ص 57.
4 ـ المصدر السابق، ص 1045 ومايليها.
5 ـ المصدر السّابق، ص 451/452.

في مواقف المفكرين العرب من ابن خلدون

قراءة في القراءة

علي الحبيب الفريوي*

المقدمة:

لم يكن الفكر العربي المعاصر قادرا على امتلاك أدواته النقدية الخاصة لتأسيس رؤية فكرية تمثل نواة مشروع فلسفي يحرره من التبعية لمركزية الفكر الغربي. إن الخروج عن الإبداع والسقوط في الاتباع هو الذي قاد العقل العربي المستقيل منذ السطو الاستشراقي الغنوصي الذي وقعه تهافت الغزالي في «تهافت الفلاسفة» حين أطاح بعقلانية ابن رشد إلى التوقف عن التفكير الذاتي بقضاياه ومشاغله ويومه، واتجه إلى التقليد وإفراد المقارنات بين التراث العربي ومنجزات الفكر الغربي أهمية وصلت إلى حد الانخراط في الوهم الايديولوجي ونسيان سؤال ما به يكون العقل العربي عقلا منتجا مبدعا لقطائعه وتجاوزاته، منخرطا في الزمان التاريخي فاعلا في انجازات الحضارة الإنسانية.

لقد سقط الفكر العربي المعاصر في لوثة منهجية أفرزت قراءات سطحية ومتسرعة للتراث العربي. كان المنهج المقارن آلة العقل العربي في تعامله مع راهنه وفي سجاله مع مشكلاته وفي انتاجه لاسئلته. استدعى المثقف العربي سواء في المشرق أو في المغرب هذا المنهج كشرط من شروط فهم التراث وتأويل إمكاناته المسكوت عنها. أملى الراهن العربي المأزوم هذا المنهج إلى درجة تحول إلى سلطة فكرية وإيديولوجية مسقطة، فسواء فكر المثقف العربي بقضايا تراثه أو بمشكلات يومه كان ملتزما بمصاحبة هذا المنهج وحمل أعبائه وكأنه به يكشف ذاته ويفتح به أقفال تراثه ويفكك اختام مقدساته ويثبت كيانه عقلا مبدعا تاريخيا ساهم في تنوير الفكر و تشكيل الحضارة. إن كان المنهج المقارن مرنا في الدراسات الاجتماعية والنفسية فإنه يظل غير قادر حين يستثمر لقراءة التراث أو لاستفزاز مشكلاته الراهنة والبحث لها عن حلول وافدة بلغها عقل الآخر وكأن مشكلاته هي ذاتها مشكلات الآخر وحلوله. رب استدعاء لم يكن غير تأصيل للكيان وإثبات للهوية في هامش لا يتصل بمرجعه، فكان الانبتات والنسيان لسؤال الوجود: من أكون؟.

ولئن اكتسب المنهج المقارن أهمية بارزة في حقل الإنسانيات الغربية، إلا أنه لم يكن منهجا منتجا في الفكر العربي المعاصر لأنه استخدم في غير مواضعه بل لأن المثقف العربي حمله أثقالا إيديولوجية وأختاما ميتافيزيقية منعت الفكر العربي الإسلامي من استثماره

* أستاذ بالمعهد العالي للفنون والحرف بالقيروان.

في فهم قضاياه وطرح بدائله سواء تعلق الأمر في علاقته مع من سبقه، ونعني الفكر الإغريقي أو مع الفكر الغربي الحديث والمعاصر. إلا أن هذه المقارنات قد تعيق الفهم الموضوعي للظواهر وتغلق قفل التأويل للمعنى والأمثلة كثيرة في فكرنا العربي، والتي بلغت نتائج عامة وزائفة في بعض الأحيان. إن المقارنة بين ابن رشد وأرسطو أو ديكارت لا تمكن القارئ من بلوغ التماثل أو الاختلاف بين الفلسفة اليونانية الأوروبية والفلسفة العربية.

1 ـ تهافت الفكر العربي المعاصر في قراءاته للفكر الخلدوني:

سوف نتخذ القراءة التي مارسها الفكر العربي المعاصر سواء في المشرق أو في المغرب على الفكر الخلدوني وصاحبه عبر المقارنات مع أعلام من الفكر الغربي أنموذجا يحدد نجاعة المنهج المقارن حين يطبق في مجال الفلسفة فيبحث عن التماثل والتفاضل بين نهجين من التفكير يختلفان من حيث أسئلتهما ومن حيث رهاناتهما التاريخية والحضارية. والأخطر من ذلك حين يعكسان تجربتين فكريتين لحقبتين مختلفتين. سعى التأويل الفلسفي للفكر الخلدوني إلى استدعاء الفكر الغربي هامشا مقلدا لإنجازات صاحب «علم العمران البشري» بما يجعل هذه المماثلات انزلاقا نحو حقائق لا تتصل بالمتن الخلدوني ولا بالبحث العلمي الموضوعي.

فإذا أخذنا بعض التجارب المعاصرة والتي ستكون موضوع إعادة قراءة قصد مجاوزتها إلى البدء الخلدوني، فسنجدها قد ابتعدت في بعض جوانبها عن سياقها الموضوعي ولم تلامس في نقدها الموضوعية ولا حتى الأفضليات التي حازها ابن خلدون وحقق بها الفرادة والتميز أمام أعلام الفكر الغربي الحديث والمعاصر. أدت هذه المقارنات بين ابن خلدون والفلسفة الغربية إلى إغلاق منافذ التأويل والفرادة واقتلاع أصالة الفكر الخلدوني من منابعه الأصلية عندما أصبحنا غير قادرين أن نفهمه في أصوله العربية ومنابعه الإسلامية. تلك هي مزالق المقارنة التي جعلتنا لا نفهم ابن خلدون إلا في متون إيكو، دوركهايم، كومت وكارل ماركس. وتلك مساوئ الوهم الإيديولوجي الذي ختم القراءة المعاصرة للتراث العربي وللفكر الخلدوني. جاءت هذه القراءة مجموعة من المقارنات بين ابن خلدون وأعلام الفكر الغربي إلى درجة لم نعد نفهم أصالة هذا المفكر وموقعه في الفكر الإنساني. فبقدر ما تعددت الكتابات المصاحبة لابن خلدون، بقدر ما تضاعف التماسف بيننا وبينه إلى درجة لم يعد يمثل لنا يوما فكريا و راهنا نحتاجه لاستدعاء ما به نكون، رافدا من روافد الابداع و صوتا من اصوات الحداثة الفاعلة في تشكيل المشهد الثقافي و في الحفاظ على الخصوصية من ريبية الطوباويات المعاصرة التي يراها الغرب البديل الثقافي والاديولوجي عن كل هويات الاطراف بلغة سمير أمين.

سعيت في هذه المداخلة إلى استدعاء بعض القراءات العربية المعاصرة ومصاحبتها نقدا نحو بدء آخر، يكون ابن خلدون حرا من كل لوث إيديولوجي أو مقارنة تخفي أصالته وتحرف أفكاره و تخرجه عن سياقه الفكري و الحضاري. استدعيت أبرز القراءات التي اهتمت بالتراث الخلدوني والتي مثلها ساطع الحصري في كتابه زدراسات عن مقدمة ابن خلدونز ممثلا للإيديولوجيا القومية في الفكر العربي المعاصر، كما استدعيت التيار المادي التاريخي ممثلا في المفكرين الطيب تيزيني أبرز المفكرين العرب المهتمين بقضية التراث والمعاصرة والذي صاحب ابن خلدون في اكثر من أثر و دراسة «في السجال الفكري الراهن: حول بعض قضايا التراث العربي منهجا وتطبيقا». وعبد الله العروي في كتابه زثقافتنا في ضوء التاريخ»، وانتهيت بقراءة محمد عابد الجابري في كتابه «العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي».

حولت هذه القراءات ابن خلدون، ليس هذا المفكر

الرائد في فهم عصره إنما تحول إلى مفكر لا تظهر أصالته إلا في ضوء المقارنة مع أعلام الفكر الغربي. رب تأسيس يتحول إلى تهميش للأصل ومغالطة في الفهم والإفهام. وتلك هي مثالب الدراسات المعاصرة للتراث العربي التي تحتاج برأيي إلى إعادة تأسيس متحرر من الرؤية الضيقة للتراث والفهم المسطح لأعلامه. تتجه هذه المداخلة سجال في مواقف بعض المفكرين المعاصرين العرب من ابن خلدون: قراءة في القراءة أو التحول من التأسيس إلى النقد إلى فتح ما انغلق، وطرح ما سكت عنه في ظل سلطة خطاب إيديولوجي وسم الخطاب العربي المعاصربالذاتية المغلقة وبالتراجع نحو أصول ميتافيزيقية.

2 - ابن خلدون في ضوء قراءة ساطع الحصري:

اتجه ساطع الحصري صاحب "دراسات عن مقدمة ابن خلدون" إلى استدعاء صاحب المقدمة مفكرا لا يستقيم شأنه إلا من داخل سجال مع مفكري الغرب ومن منطلق الاسبقية الأنطولوجية في طرح أسئلة حارقة وكسر أقفال مغلقة لقضايا إنسانية طرحها ابن خلدون قبل أن يبلغها العقل الغربي. لكن ما الداعي إلى ممارسة هذا الضرب من التنظير الفكري؟ هل لأجل فراغ معرفي احتاجه العقل العربي لإحداث نهضته والانخراط الفعلي في البناء الحضاري؟ أم أن الحصري ومن سار على دربه مدفوع بفعل هاجس إيديولوجي دفع بالعقل العربي إلى الاحتماء بالتراث لدرء انفعالات الحاضر وهواجس السقوط في هاوية الاغتراب عن الذات بفعل صدمة الحداثة وهيمنة المركزية الغربية. إن استدعاء ابن خلدون في أدبيات الحصري وإخضاع فكره إلى المقارنة والمفاضلة يقيم الدليل على أن أزمة الخطاب العربي المعاصر في مواجهة مشكلات حاضره، هي التي دفعته إلى استدعاء الماضي وإظهار فكر ابن خلدون فكرا أصيلا فتح الدروب أمام الفكر الغربي لكي ينهض من سبات ظلامية القرون الوسطى ويبني حداثته. وفي مقارنة بين ابن خلدون وفيكو يظهر الحصري تفوقا عربيا من كل النواحي الفكرية والمنهجية.

ولعل المقارنة التي أحدثها في كتابه: «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» ابن خلدون ومونتسكيو، تقيم الدليل أن الحصري قد غلبته نزعته القومية وجردته من علمية الباحث الموضوعي. فإذا كان ابن خلدون يشترك مع مونتسكيو في اعتماد الاقتصاد عنصرا ديناميا لفهم حركة المجتمع، فإن الحصري يرى في هذا الرأي افتراء على الموضوعية العلمية لأن شرف إدخال عنصر الاقتصاد في علم التاريخ يعود إلى مونتسكيو ما هو إلا افتراء على الحقيقة والواقع لأن هذا الشرف يعود إلى ابن خلدون. إن أصالة ابن خلدون برأي الحصري لا تكمن في سبقه الزمني إنما تكمن كذلك في عمق تفكيره ودقة نظره في هذه المسألة التي لامسها مونتسكيو دون أن يدرك ماهيتها. وإن تناول ابن خلدون الحياة الاجتماعية قبل منتسكيو فإنه كان الأبرز في فهم الظاهرة وفي إدراك روح التاريخ وفلسفته.

لعل هذه المقارنة لا تفيد حين نريد أن نجعل من ابن خلدون عالما رائدا لأن الحصري يتحرك في فضاء إيديولوجي هاجسه الدفاع عن القومية العربية وتأصيل الكيان. فإعطاء ابن خلدون ريادة تأسيس علم الاجتماع قبل كومت لا يزيد من مكانة صاحب «العبر»، إنما يجعل أصالته مقترنة بغيره ونبوغه نتيجة مفاضلة حملته إلى علياء التأسيس: «إن أحقية ابن خلدون بلقب مؤسس علم الاجتماع أقوى من أحقية كونت، لأنه كان قد فعل كل ذلك قبل أن يؤلف كومت دروسه في الفلسفة الإثباتية». نحن نعتقد أن مقدمة ابن خلدون لم تكن تلمسا بسيطا لعلم الاجتماع ولا تحدسا غامضا عنه، بل كانت محاولة ناجحة لاستحداث علم الاجتماع محاولة تستجمع جميع الشروط التي تخولنا

حق تلقيبه «المؤسس لهذا العلم».

لقد تحولت الأحكام الحصرية ومقارناته بين ابن خلدون وعلماء الغرب إلى مرجعية فكرية مؤثرة، بل كونت حولها مريديها من المفكرين، فتحولت الحقائق العامة إلى نظريات فلسفية. تلك هي أفكار ساطع الحصري حول ابن خلدون في مقارناته مع مفكري الفكر الغربي. لم يقف الحصري عند المقارنات الثنائية، بل اعتقد أن مقدمة ابن خلدون هي حمالة لكل المذاهب الاجتماعية التي عرفها تاريخ علم الاجتماع.

كان ابن خلدون الأسبق في تحليل الظواهر الاجتماعية والوقوف عند المؤثرات الخارجية، بل إنه الأسبق عن ماركس في تحديد معالم التفسير المادي للتاريخ. إن السقوط في الأحكام العامة والبحث عن المفاضلات بين المفكرين قد يلغي الموضوعية العلمية وينفي الاختلاف. فاجتثاث فكر من تربته ومنشئه الأصلي واستدعاؤه لقول ما لم يعايشه وينظر فيه من شأنه أن يجعل منه نصا متعاليا عن شروطه المعرفية والتاريخية.

3 ـ القراءة المادية والتاريخية للفكر الخلدوني:

التيزيني والعروي.

مثل مشروع الطيب التيزيني «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة» عملا اقتحاميا في ميدان التراث العربي ونداء قوميا لحاجة موضوعية استفادت من المنهج الجدلي التاريخي وفتحت النوافذ امام المشتغلين بالتراث،وطرحت الاسئلة الحارقة على القضية التراثية بل حولتها كما يذكر «الى قضية سياسية وادبولوجية فلم تعد مجرد مسالة اكاديمية أو مسالة معرفية محايدة.كانت مصاحبة التيزيني لأعلام التراث العربي برأي حسين مروة أحد أبرز رواد المشتغلين على التراث في كتابه «النزعات المادية في الاسلام» مصاحبة مثمرة منهجا وتطبيقا، فان بعض النقاد يرون في هذه التجربة حوارا يحتاج الى محاورة و سجالا يستدعي المساجلة. لقد حاولت أن أقف عند أبرز تمفصلات هذا المشروع النقدي، بل سعيت إلى استدعائه قارئا لهذا التراث الضخم مسائلا لقضاياه و محاورا لأعلامه ومفكريه.

يعتقد الطيب تيزيني في أكثر من موقع و في أكثر من مؤلف «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» أن الفكر النقدي سواء الغربي أو العربي تعامل مع التراث بمنهجية لا تاريخية تفتقد إلى العلمية وتأخذ بدعاوي الإيديولوجيا. لم يتعامل النقد مع التاريخ تعاملا صادقا يبلغ العوامل المحركة للتطور الاجتماعي والتاريخي. مثل ابن خلدون ظاهرة فريدة في تعامله مع التاريخ الاجتماعي الإنساني، فبتأثير ثقافته الموسوعية ومعرفته بأحداث عصره واستيعابه للمعارف وللعلوم المختلفة، وتقلده لعدة مناصب سياسية تمكن من امتلاك وعي تاريخي عميق ونضج علمي حاسم، استطاع من خلاله تمثل نتاج عصره الفكري والسياسي والتراثي، ساعده على كتابة كتابه «العبر» و وضع المقدمة.

كان ابن خلدون واعيا بالتقاطب بين الاجتماعي والتاريخي وبالحركة الجدلية للتاريخ، مما مكنه من إيجاد عَلم العمران البشري. أولا: لأنه تفحص مجتمعه وخبر بيئته وتعرف على الموروث الثقافي والحضاري لبعض المجتمعات الأخرى بواسطة الموروث الكتابي والشفهي. إن عدم معرفته بكل المجتمعات والحضارات لم تمنعه من اكتشاف قوانين عامة سائدة في المجتمعات، لأن الممارسة الاجتماعية الحية هي التي تستطيع فعلا إلقاء ضوء ساطع على حقيقة أو خطإ قانوني اجتماعي تاريخي معين. إننا ندرك أنه وإلى الآن لم يُتخطّ هذا القانون الاجتماعي والتاريخي، فحين يذكر في مقدمته بأن الاختلافات في عادات وأخلاق مختلف الشعوب تتوقف على الطريقة

التي تحصل بها كل منها على معاشها، فإن هذا القانون مازال هو الحاسم في هذا الأمر حتى عند أكثر المجتمعات تطورا.

يرى التيزيني أن الطرح الخلدوني مثل تمهيدا حقيقيا للأطروحات التي افرزها الفكر المادي التاريخي لأنه أدرك بعمق أن منهجه ونجاح تطبيقاته يمثلان الدوافع الاساسية المحركة للتطور الاجتماعي التاريخي، مؤكدا بفعل اعتماد الملاحظة والتقصي الميداني أن أسلوب الانتاج المادي هو الذي يحدد سمات تطور المجتمعات وانخراطها الفعلي في الحركة التاريخية. لقد أبطل ابن خلدون بهذا الاكتشاف فاعلية المادية الميكانيكية قبل أن ينادي بها فيورباخ. إذ أن أسلوب المعاش الإنساني هو الحقيقة الحاسمة في تحديد حركة التاريخ والمجتمع. استطاع في مقدمته أن يكشف عن الحتمية التاريخية، فالتاريخ لا يخطو على أهواء إنسانية ذاتية معينة... بل حسب ضرورة موضوعية تنطوي بطبيعة الحال على اللحظة الذاتية الفاعلة. إن التاريخ هو من فعل الإنسان الاجتماعي.

أما القراءة المادية التاريخية الثانية للفكر الخلدوني، فهي للمفكر المغربي عبد الله العروي الذي سوف نأخذ كتابه « ثقافتنا في ضوء التاريخ» منطلقا للبحث في تأويلات قد تتشابه مع قراءة الحصري والتيزيني، وقد تختلف معهما لتلتقي مع الجابري و أومليل في كتابه «الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون». لا ينفي العروي وجود تشابه دقيق بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي الحديث. يقارب العروي بين الفكر السياسي عند ميكافيلي وابن خلدون منطلقا من سؤال حاسم «كيف التعامل مع هذه الظاهرة التي تتكرر أثناء دراستنا المتوازية للفكر الغربي المسيحي والفكر العربي الإسلامي؟». يجيب العروي عن هذا السؤال بالتأكيد على وجود تشابه فعلي وموضوعي بين الفكر الخلدوني والفكر الميكافيلي. أولا: لأن الرجلين عاشا نفس الأحداث التاريخية في كل دولة ضعيفة ولم يتمكنا من بلوغ مقاصدهما السياسية. كما يجد العروي تشابها في الأفكار بين ابن خلدون وميكافيلي إلا أن التشابه في الجزئيات ليس مهما في نظر العروي. المهم هو أن نبحث عن تسويغ يمكن من فهم واقع أحدهما في ضوء تحليلات الآخر. وهذا ما حصل، لما نعثر عند ميكافيلي عمّا يسمح لفهم ابن خلدون.

إن إدراك التشابه لا يعني عند العروي غياب الاختلافات، فالتعارض بين الانتماء الخلدوني والميكافيلي متجسد في المفاهيم التي استثمرها كل منهما لبناء أفكاره وتاسيس نظرياته. إلا أن الدارس لميولات العروي الإيديولوجية يعثر على تبنيه للتماثل أكثر من الاختلاف. يؤكد العروي ذلك «لن نعثر عن السبب العميق لقرابة ابن خلدون بميكافيلي... ما هو هذا النطاق المعرفي بالنسبة لابن خلدون وميكافيلي؟. لا بد هنا من الرجوع إلى منطق أرسطو؟». يعيد العروي التشابه إلى وحدة موقفهما المعرفي النابع من فلسفة أرسطو: كلاهما عقلاني يرفض الطوباوية ويقوم تفكيره على القياس المنطقي. إن تشابه النصوص بين ابن خلدون وميكافيلي راجع إلى تأثرهما بالمرجع المعرفي نفسه وإلى تحليلهما المتشابه لبعض القضايا والأسئلة. يقول العروي «التقى ابن خلدون وماكافيلي رغم تباعد مثلهما العليا في كونهما نبذا الطوباوية وفصلا الأخلاق عن التاريخ، ثم أعملا العقل في ترتيب وتحليل الأعمال المتولدة عن إرادة الإنسان الحيوانية».

إن ما اختلف به العروي عن بقية قراء ابن خلدون (التيزيني، الحصري، الجابري...) هو تبنيه للتماثل بين الرجلين دون إثبات تأثير مباشر، بل كان جريئا في طرح أسئلة عن الكيفية التي يمكن أن نفسر بها أنواع التماثل الموجودة بين التراثين سواء في حالة حدوث الاتصال أو ثبوت الانفصال.

يثبت العروي قدرة المنهج المقارن في فتح مجاري التراث وفهم تمفصلاته والإجابة عن أسئلته، عكس ما

سار على هديه الجابري الذي عارض بشدة استخدام هذا المنهج الذي أضر، كما يقول، بالتراث العربي الإسلامي وأضر بتقدم الدراسات الإسلامية».

4 ـ الجابري والقراءة البنيوية لابن خلدون:

مثل مشروع عابد الجابري قطيعة ابستيمولوجية مع القراءات التقليدية للتراث باعتباره أول من طرح مسألة نقد العقل العربي واستدعى أعلام التراث ليصاحبهم إلى فجوة الاختلاف ومنهج التاويل و ضفة المعنى. كان عبد الرحمان بن خلدون من بين من درسهم الجابري وخصص له كتابات كثيرة أبرزها كتابه: «العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي». يعتقد الجابري أن المقارنة بين ابن خلدون ومن جاء بعده من المفكرين في الغرب هي مقارنة سطحية وقراءة تلفيقية. إذ لا داعي لأن تقاس قيمة ابن خلدون بمدى تشابهه مع مفكر آخر من عصر النهضة الأوروبية». يدعو الجابري إلى الخروج بقراءة التراث العربي وابن خلدون خصوصا من مرحلة المقارنة التي ولدتها هزيمة الذات العربية واستدعتها مسالة إثبات الهوية وتوليد ثقافة المواجهة درءا لهيمنة الآخر وسطوه المعرفي. يرى الجابري أن فهم ابن خلدون واستثمار أفكاره السياسية والاجتماعية يقوم على عدم إدماجه في مقارنات تفاضلية مع الآخر الغربي بل يجب جعله رمزا للفكر الاحتجاجي الناهض نحو حداثة عربية.

إن فهم وتأويل الفكر الخلدوني دون استدعاء الآخر هامشا يتوطن فيه ابن خلدون هو من شأنه أن يحرر الفكر العربي من متون التبعية وانزلاقات التماهي مع الآخر ومن شأنه كذلك أن لا يبعدنا عن أصالة ابن خلدون الفكرية. «انزلقت بعض الدراسات الخلدونية في خطإ فهم عبد الرحمان ابن خلدون على ضوء الفكر الغربي الحديث و المعاصر». ضاعف هذا القياس من زيادة غموض مصطلحات ابن خلدون، فإذا كانت كتاباته غامضة فإن استثمارها بهذه الطريقة قد قد ضاعف من التباسها إلى درجة لم نعد نفهم مرامي اطروحاته ودواعي أسئلته المفتوحة على أكثر من إشكال. يحتاج ابن خلدون في رأي الجابري إلى تطهير من مثالب الإيديولوجيا ومن رداءة القراءات الخجولة. تستدعينا المقارنات إلى إكساء الحقيقة استعارات زائفة راشحة من المعنى وإلى توليد مفاهيم جوفاء تستثمر في غير مواضعها وفي غير تربتها وعصرها.

إن قبلنا بالمقارنات بين ابن خلدون ومفكرين من الغرب الحديث فإن هذا القبول قد طوق الفكر الخلدوني وجزأه دون فهمه في بنيته العامة وفي حاضنته التاريخية الخاصة، فمعظم الدراسات النقدية المعاصرة «قليلا ما تنظر إلى الفكر الخلدوني ككل، بل إنها كثيرا ما تنظر إلى أرائه في هذا الميدان في استقلال وانفصال عن أرائه في ميادين أخرى، والأخطر من ذلك ما يفعله بعض المفكرين حيث يعمدون إلى عبارة من عبارات فصول المقدمة: ينتزعونها انتزاعا ويتخذون منها أساسا لتأويلات وشروح تبتعد بالفكر الخلدوني عن روح عصره وإطاره الخاص».

لقد أنتجت القراءات المبتسرة للفكر الخلدوني نتائج لا تتصل بمضمون وآراء ابن خلدون، لأن اقتطاع مصطلح أو مفهوم من المقدمة وقراءته خارج سياقه من شأنه أن لا يساعد على فهم آراء ابن خلدون في وحدتها الكلية. إن قراءة ابن خلدون دون مقارنته بمفكري الغرب الحديث يسهل إدماج هذا الفكر ضمن بيئته الثقافية الطبيعية وفهم أصالة فكره في انتمائه الحضاري، لأن ابن خلدون برأي الجابري لم يتحرر في تفكيره من الأطر التقليدية القديمة، فهو شأن كل مفكر في عصره فكر من داخل المتن الأرسطي». كما أن المقارنة والمفاضلة بين ابن خلدون (مؤسس علم العمران البشري) وعلماء الاجتماع في الغرب الحديث لا تستقيم لأن تصور ابن خلدون لهذا العلم والمعطيات

التي نشأ فيها لا يتطابق مع علم الاجتماع الحديث والظروف التي نشأ فيها والأسئلة التي طرحها.

ينتقد الجابري هذه الدراسات التي وإن بلغت نقاط المطابقة فإنها لم تبلغ نقاط الاختلاف، إذ لا يمكن الحديث عن تطابق فكري دون التطرق إلى الاختلاف والتمايز في الأفكار. فالأصالة الفكرية والإبداع لا يقومان على المماثلة إنما يرفعهما الاختلاف إلى هامش التاويل وتعدد المعنى. إن النتيجة التي بلغها الجابري تختلف كل الاختلاف عمّا وصلت إليه بعض الدراسات التي تناولت ابن خلدون. «علم العمران الخلدوني أضيق من علم الاجتماع»، تمتد الدراسات الاجتماعية الحديثة إلى دراسة الظواهر في تداخلها وتشابكها البنيوي في حين اتجه ابن خلدون بعلم العمران البشري إلى دراسة ظاهرة الدولة في علاقتها بالتحولات الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية المصاحبة لها. يقول الجابري: "من هذه الزاوية يبدو علم العمران البشري أقرب إلى التاريخ منه إلى علم الاجتماع».

يفصل الجابري بين علم العمران البشري وعلم التاريخ مفندا آراء بعض الباحثين العرب لأن ابن خلدون لم يذهب إلى تفسير علم التاريخ ولم يكن حاصلا على الأدوات المنهجية التاريخية، حتى أن كتابته للتاريخ لم تكن موثوقا بها على خلاف تلميذه المقريزي .كان ابن خلدون يبحث في العوامل والمؤثرات التي تحكمت بفترة تاريخية معينة هي حقبة الدولة الإسلامية. إلا أن هذا النقد الذي وجهه الجابري إلى قراء التراث الخلدوني لم يكن القصد منه إلغاء المقارنات والمفاضلات بين صاحب المقدمة وأعلام الفكر الغربي، إنما كان يهدف إلى إقصاء نوع من القراءات المبتورة و التي تحكمت فيها الإيديولوجيا ووجهتها طقوسية مغلقة في الكتابة، احتمت بالتراث لدرء معيقات الحاضر دون طرح أسئلة يكون فيها ابن خلدون يوما من أيامنا وراهنا يحفزنا أن نستدعيه سؤالا نفذ به إلى ضفة الحداثة دون انفعال.

أضرت المقارنة بين ابن خلدون والفكر الغربي الحديث ليس بالفكر الخلدوني الذي اجتث عن أصوله ومنابعه، إنما أضرت كذلك ببنية الفكر العربي الإسلامي حين أصبح موضع مقارنة مع الفكر الإغريقي والأوروبي الحديث. إذ زيؤدي حتما إلى بتر صلته بمنازع أخرى في الفكر العربي، وإلى عزله عزلا تعسفيا عن الواقع الحضاري العربي الذي أنتجه». يجب أن نفهم الفكر الخلدوني في وحدته وفي علاقته بواقعه الحضاري الخاص إذ لا يجب أن نفهم ابن خلدون عبر المقارنات، إنما في إطار الإشكالية الفكرية والحضارية التي يتحرك فيها تفكيره. يجب أن نفهم المسالة من الناحية المنهجية وليس من ناحية المحتوى والمضمون، لأن أحداث السوسيولوجيا الغربية الحديثة و أطروحاتها متمثلة في كومت ودوركهايم و ماركس تختلف عن أحداث القرن الرابع عشر الميلادي عصر ابن خلدون وزمن العصبية والقبيلة.

إلاّ أن هذا النداء الجابري لم يكن نداء أصيلا متحررا من هواجس اديولوجية، فقراءة الفكرالخلدوني في بنيته لم يأت من فراغ، إنما كذلك من مؤثرات المنهج البنيوي والابستيمولوجي الغربي الذي شكل منابع ثقافة الجابري وحدد منهجه النقدي في تعامله مع التراث الغربي (المناهج الوافدة) أو (المطبقة على التراث العربي)، مثلما يذكر ذلك جورج طرابيشي في نقده الخاص لنقد العقل العربي للجابري في مشروعه الذي لم يكتمل بعد «نقد نقد العقل العربي». يرى الطيب التيزيني أن منهج الجابري البنيوي قد حمل معه قصورين منهجيين في تعامله مع الفكر الخلدوني، حين درسه بعيدا عن التحليل المشخص الذي تنجزه مجموعة العلوم الإنسانية (الفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس، تاريخ الفكر...). أما القصور الثاني، فيتحدد في غياب الرؤية الجدلية للعلاقة بين الداخل

والخارج في الفكر الخلدوني (غياب المنهج التاريخي الجدلي) الذي يلغي تاريخ الثقافة العربية.» إن التاريخ الثقافي العربي الآن هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج رديء لنفس التاريخ الثقافي الذي كتبه أجدادنا».

الخاتمة:

أدت هذه القراءات المتنازعة حول تصنيف ابن خلدون إيديولوجيا إلى طمس بعض معالم الخلدونية، بل أفقدت كذلك أصالة الفكر المقارن به (ونعني الفكر الغربي الحديث) أنساق الفكر العربي بفعل السبق الزمني إلى إغفال الاختلاف والفروقات التي تميز ابن خلدون عن مفكري الغرب الحديث وعن النسق المعرفي لكل منهما. كان بالإمكان الاعتراف بالإضافات التي قدمها ابن خلدون لعلوم عصره من منطلق واقعه الثقافي والحضاري الخاص مثلما فعل مفكرو الغرب حين وجهوا أسئلتهم إلى راهنهم الاجتماعي والتاريخي الأوروبي واستدعوه للقراءة والمساجلة.

إن على المثقف العربي أن يفكر من داخل النص الخلدوني ومن مبدإ الاختلاف بين علم العمران البشري والسوسيولوجيا، لأن الحديث عن علم اجتماع خلدوني كان الأسبق هو تفكير مردود على أصحابه حامل لثنائية الاغتراب والنسيان مفتوح على هدر الفكر في ما لا ينفع المشروع النقدي العربي. إلا أن ما يمكن الخروج به بعد هذه القراءات للفكر الخلدوني هو أن ابن خلدون يحتاج اليوم إلى أكثر من قراءة وإلى تأويل مضاعف لعله يكون بدءا آخر لحداثة عربية أصيلة تسمح لنا بالتواجد على خريطة العالم وتدفعنا إلى الانخراط في حركة الفكر المنتج العابر إلى ضفتي التاويل وفائض المعنى.

فطالما أن المنهج الخلدوني مازال صامدا أمام القراءات الإيديولوجية فإن ابن خلدون بإمكانه أن يعاصرنا سؤالا هاجسا وهامشا لقول عربي نستعيد فيه القدرة على القراءة وعلى مجاوزة ميتافيزيقا الكتابة. ولعل الذي ألفت إليه الانتباه هو توجيه الفكر النقدي إلى استثمار المصطلح الخلدوني وتحليله، ففيه تكمن أصالة ابن خلدون ومنه يطرح السؤال المصيري على واقع الثقافة العربية الراهنة: هل يمكن الاكتفاء بقراءة فلسفية واحدة لابن خلدون أم باعتماد قراءات مختلفة متحررة من المماثلة، مفتوحة على الاختلاف، قادرة على نزع العباءات الأيديولوجية التي حجبت ابن خلدون في غياهب الفكر الميتافيزيقي.

الهوامش والإحالات

1 - ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون،مكتبة الخانجي،القاهرة، 1961.

2 - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت 1983.

3 - عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت 1998.

4 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء،1979.

5 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، و دار الطليعة، بيروت، 1980.

6 - محمد عابد الجابري، حوار حول الفكر الخلدوني، منشورات جريدة الاتحاد الاشتراكي، الدار البيضاء، 1986.

7 - الطيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار الفكر الجديد،بيروت لبنان.

8 - الطيب تيزيني،في السجال الفكري الراهن : حول بعض قضايا التراث العربي : منهجا وتطبيقا، دار الفكر الجديد، بيروت، 1989.

9 - الطيب تيزيني،فصول في الفكر السياسي العربي، دار الفارابي، بيروت 1989.

10 - علي أومليل،الاصلاحية العربية والدولة الوطنية،المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء)، دار التنوير(بيروت)، 1985.

11 - نبيل سليمان، الماركسية و التراث العربي الاسلامي: دراسة للنزعات

ابـن خلدون: تـراكمات واختـراقـات

العروسي العامري*

كرع ابن خلدون عصارة فكر عصره، من خلال المعارف النظرية المتوفرة آنذاك والمتداولة بالطرق التقليدية (نسخ)، ولكن كذلك من خلال تجربته وممارسته الاجتماعية والسياسية والفكرية. وهي ممارسة تتسم بالمأساوية بالمعنى الإغريقي للكلمة: أي المعنى الذي يؤديه الخلاف مع سلطات العصر المؤسسة في الدين (مراكز الفتاوى السائدة) والسياسة (مراكز السلطان)، والعلم (المعرفة النقلية والمعرفة العقلية).

سنقتصر في هذا المقال على المواد التي أخذها ابن خلدون من عصره على مستوى المعارف في عملية تراكمية واضحة جسّمها من خلال كتاباته.

ثم نتناول قضية التجاوز التي أمّنها ابن خلدون بالنسبة لعصره والتي أطلقنا عليها كلمة اختراقات أو بوادر ورفعناها في مستوى عنوان هذا المقال.

بادئ ذي بدء، نعلن أن طريقتنا في تناول أوجه عديدة من المحورين السالفي الذكر (تراكمات واختراقات) ستكون على نحو المقاربة الـ:

سوسيو-أنتروبولوجية ولن تكون تقريرية سردية-

لتوضيح ذلك نسوق هذا المثال: عندما نتناول مسألة التراكم المعرفي لدى ابن خلدون لن نبحث في الإعادات والتكرارات التي توخاها ابن خلدون في منطلق «السرقة الأدبية». فهذا المفهوم جديد ولا ينطبق على العصور التي كانت فيها المجتمعات تبحث عن طريقة للمحافظة عن مكتسباتها الفكرية وثوابتها العلميةّ وانتصاراتها الإبستميةّ، في ظلّ غياب التقنيات الخاصة بحفظ ذاكرة الشعوب وشواغل الأمم. إذ وجب الانتظار كثيرا لكي تخترع آلة الطباعة التي ستنقذ التراث العالمي من الضياع والتشتت والانقراض.

تعتني المقاربة السوسيو - أنتروبولوجية بالطرق التي تواجه بها المجتمعات والجماعات خطر الضياع والانقراض أكثر من اعتنائها كون ناقل المعلومة أو الفكرة وموصلها إلى الأجيال اللاحقة قد اقترف سرقة أدبية أو هضم حقّ غيره لأنّه لم يذكر مصادره، قد تعتني بهذا الجانب لكن ستكون الملكية الفردية للأفكار والنصوص ثانويةّ أمام قدرة إبداع المجتمعات لوسائل التواصل بين الأجيال وقد تقودنا هاته المقاربة إلى اعتبار تكرار بعض المقولات والمعطيات بحذافرها «مزيةّ» علمية وليست بالضرورة سرقة بما أنها تؤمّن تواصل المعلومة أو «الحكمة» عبر العصور.

* ـ أستاذ بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية ـ جامعة تونس المنار.

فالبحث في إبداع المجتمعات والجماعات يتنزّل في إطار معرفة خبايا المجتمعات ونوازعها الدفينة والتي تقاوم قوى الاندثار. وهنا يرتقي علم المجتمعات إلى علم الحياة. وعملية الارتقاء هاته هي في حدّ ذاتها مكسب معرفي لا نتحصل عليه إلاّ عندما نتجاوز المقاربة القشورية (إشكالية الفردانية التي تنمّ عنها قضية السرقة الأدبية) وتنغمس في تطوير المقاربة السوسيو- أنتروبولوجية.

أعاد ابن خلدون جزءا كبيرا من علوم عصره، وخاصة من الذين سبقوه على طاولة العلوم وحافظ هكذا على الزاد الضروري والكافي لتشكّل فكره كمواصلة لإسهامات القدامى. لكنه تجاوز القدامى واخترق عصره وأطلّ، إن صحّ التعبير، على عصور أخرى، اتضح بعد ذلك أنها كانت آتية لا محالة.

هل بالإمكان ربط كل ذلك بالمصادر العلمية والروحية من خلال قراءة سريعة لآثار ابن خلدون؟

كان ابن خلدون حلقة وصل بين سابق ولاحق، كما رسم خط التماس بين الأنا والآخر، استبطن معارف القدامى، لخصّها بعد أن هضمها، ثم نمذجها في تعابير وقوالب شكليّة، لكن وهذا الأهم: استخلص منها قوانين ومعياريّة اجتماعية وتاريخية وفلسفية.

أمّن التواصل، إذن، لكنه أدخل الجديد في العلوم النقلية والعقلية لعصره كما طرح طرقا وأدوات تفكير مبتكرة وجديدة بهدف الفهم والإصلاح.

ثمة سؤال يطرح نفسه: هل استطاعت الأجيال اللاّحقة تحملّ هذا الإرث الثقيل والمفعم، هل واصلت هاته الأجيال بثّ رسالة ابن خلدون؟ إذ لخّص ابن خلدون السّمات الأساسية لعصر الانحطاط الذي عرفته «أمته العربية الإسلامية» خلال قرون تجاوزت ما يسمّى بالعهد الوسيط. وقد تعتبر مقابلة ابن خلدون بتيمورلنك لحظة ناطقة عن تطلّع ابن خلدون لنهضة عربية إسلامية يكون صانعها السياسي ما نسميّه اليوم: مستبد، عادل أو متنورّ. (على الشاكلة التي كان يودّ ابن خلدون أن يراها في شخص تيمورلنك، خاصة وأنّ هذا الأخير يتمتّع بسمة محورية في نظر ابن خلدون وهو أنّه مسلم، علاوة على أنّه قادر سياسيا وعسكرياً على لمّ شتات الأمّة الإسلامية.

ابن خلدون كتراكم:

كان ابن خلدون موغلا ومنغمسا في علوم عصره وخاصة في العلوم الدينيّة. كان مسلما تقيا بل كان كذلك مطلّعا على أصول الدين وفروعه وعلى السيرة النبوية بمختلف قراءاتها، وكان قارئا لفتاوى عصره ومحاولات تجديد العقيدة للذين سبقوه على مستوى الفقه والقضاء، وكان كل من روزنتال ودجيب متفقان على ذلك. يقول روزنتال: زكان دجيب يؤكّد، عن حق، أنّ ابن خلدون بمعايشته لتجربته، كان فقيها مالكياً بما تعني الكلمة من معاني وكان مؤمنا كمسلم يحترم التقاليد ويحترم العقيدة والفكر»(1).

أمّا تكوين ابن خلدون فهو « تكوين كلاسيكي قائم أساسا على علم القراءات والحديث والنحو والفقه» (2).

ابن خلدون فكر جامع لتراكمات هوبز وأرسطو:

كان ابن خلدون جامعا لأفكار هوبز وأرسطو الخاصة بالعلاقة بين المجتمع والسياسة، وهي علاقة ذات وضع محوري في الفكر المعاصر إذ نجدها في أصول فهم ما يسمّى اليوم بالديمقراطية. إنّ أسلوبه في التعامل مع هذه المسالة يمكن إدراجه سواء في خانة زالرشيد السيوسولوجي والإنتروبولوجي التي قد يكون وصل إليها البعض من الأنتروبولوجيين الطلائعيين. ركّز ابن خلدون على صحة الرابطة الدموية وصلة الرحم، امتداداتها في العلاقات الأسرية ونزعتها إلى خلق شعور دفاعي وتلاحمي: وهو ما يشكّل بالذات قاعدة العصبية التي هي أساس « التكتّل التضامني»

والأهم هو ربط كل هذا بشروط الدولة التاريخية. كما تجدر الإشارة إلى معرفة ابن خلدون وإحاطته بمختلف علوم عصره من فلسفة وأدب وفقه وهضمها جميعا.

بالنسبة للإشارات المتعلقة بهوبز وأرسطو، يمكن الانطلاق مماّ كتبه جيلبار أشقر في هذا المجال(3).

كما نجد الالتحام بعصره من خلال تعلقّه بالمعرفة منذ صغر سنّه وشغفه بشيوخه الذين علّموه، تكفينا العودة إلى سيرته الذاتية وإلى الكتاب الذي وضعه لهذه الغاية (كتاب الرحلة غربا وشرقا)، فهو يذكر كل الذين تعلّم عنهم مع ذكر مراتبهم العلمية وكفاءاتهم. كان متعطشًا للعلم. ولقد نهل ابن خلدون من أقصى ما كان يسمح به العصر من تحصيل علمي وما كان منها في متناوله (4).

وليس هذا بالهين عندما نعلم الصعوبات والمعوقات التي تعترض مريد العلم في عصر ابن خلدون.

إنّ نظرة سريعة إلى سيرته الذاتية تظهر مدى الأهمية التي كان يعلقّها ابن خلدون على تكوينه الذي يمكن اعتباره موسوعياً، مع تركيز على العلوم النقلية والعقلية(5).

ابن خلدون منظّم للعلم في عصره:

كانت مسألة تبويب العلوم من أوكد المهام المنوطة بعهدة العالم القدير أمثال الفارابي أو الغزالي وتكفينا العودة إلى مخطط المقدمة كما عرضه ابن خلدون، (6) مقارنة التبويب الذي قام به ابن خلدون لعلوم عصره مع تبويب ابن حزم في سالفه في مراتب العلوم، (7) ومع تبويب كل من الفارابي (8) وإخوان الصفاء،(9) والغزالي (10) ومحمد بن عبد الله الخوارزمي (وهو غير عالم الرياضيات)(11).

كما يمكننا تقصيّ المفهوم الذي ينبغي إعطاؤه للعلم، حيث يمكن العثور على بعض التأملات التي أثمرت عنها أفكار الغزالي (12) والتي شكلّت أرضية أقحم إليها ابن خلدون أطروحاته.

وفي مجال التصوّف كذلك ألمّ بما أفضى إليه العصر وما قبله من عصارة، فهو يذكر المصنفّات التي لا مناص منها في مجال التصوّف ويردّها إلى أربعة (13). كان ابن خلدون يتحلىّ بالدقة التي تظهر كم أنّ ابن خلدون كان حريصا على إثبات معارفه اليقينية التي لم تكذّب لا في حياته ولا بعد مماته في عصر عرف فيه توزيع الكتاب المشاكل التي تعرفها.

وككلّ عالم توغلّ في عصره أعطى ما أخذ وأفاد بما تعلّم، ودرّس بما لقّن ثم أضاف.

ابن خلدون كنموذج في مجال انتقال العلوم:

عندما كان حاجبا بمدينة بجاية، كان ابن خلدون يدرّس بجامعها الكبير في القصبة (انظر السيرة الذاتية). وعند عودته إلى حاضرة الحفصيين، تونس، وبعد أن أخذ الأمان من السلطان الحفصي أبي العبّاس أحمد، مارس أيضا خطةّ التدريس وبرع فيها، « إلاّ أنّ نجاحه في هذا المجال واشتهار درسه، الذي وصفه البعض بـ«التخريبي»، ومدى الحظوة التي كانت له من لدن السلطان، أثارت حفيظة الحسّاد الذين ناصبوه العداء. فتوجّس خيفة من هذه الحملة التي كان ابن عرفة العقل المدبرّ لها، وأقر مغادرة المغرب الإسلامي» (14).

إن حلوله بالقاهرة عاصمة المماليك كان بمثابة الاكتشاف الباهر. فسارع الطلبة على حضور درسه في الأزهر. وسرعان ما تبوأ خطة تدريس الفقه المالكي في المدرسة القمحية عند شغور هذه الخطة».

بـوادر واختـراقات

من «المواقف» (الضمنية أو الضبابية) التي تستحقّ العناية الفائقة نشير إلى ابن خلدون بمشروع حضارة

لقومه. في هذا المجال نستشف مسالك جديدة لابن خلدون وهو اجتماعي آخر، يختلف عن الذي نعرفه وألفناه.

وقد يكون مدعاة للاستغراب إذ لا يكون منظّر العصبية وضع ولو ربّما بصفة ضبابية، مشروع إعادة إحياء الحضارة العربية-الإسلامية التي كان يعرف، وهو يؤكّد ذلك بوضوح، أنّها في وضع الاحتضار».

إنّ اللقاء الذي جمعه بتيمورلنك يمكن أن يدخل في هذا الإطار، إذا ما أحسنّا الظنّ بالرجل وهو لن يخيّبه على الأرجح بحيث نحاول أن نتفهّم المفكّر ونعزف عن الحكم على رجل السياسة.

علاوة على أنّ تأثيره على الفكر وفي الفلسفة السياسية العربية لم يعد يحتاج إلى أدلّة ومن هذا المنطلق، يمكن فتح آفاق جديدة أمام البحث راهنا». ومن بين هذه الآفاق، وقد تكون مثيرة نذكر اتجاهات عديدة يمكن الخوض فيها مثل العلمانية الخلدونية: حسب تعبير أوليفيي كاري: « الموقف... الذي يعارض فيه ابن خلدون «الفلاسفة» العرب هو مناداتهم بضرورة وجود سلطة سياسية نبوية متجسّدة في الأمير، الفيلسوف حسب ما نجده في جمهورية إفلاطون. ابن خلدون بوصفه سنياً تقليدياً شديد الريبة إزاء الأفكار الطوباوية الشيعية، يؤكد، خلافا لذلك، أنّ السلطة السياسية (التي لا يمكن فصلها على حدّ قوله عن الوازع الاجتماعي) هي معطى إنسانيا أو بشريا لا يحتاج بالضرورة، لكي يوجد ويفعل بشكل مرضي، إلى نبوة وحي. هذه نقطة واضحة في مجال «العلمانية الخلدونية» إذا أمكن وصفها على هذا النحو. الطبيعة الاجتماعية والسياسية للبشر لا تفتقر بالضرورة إلى الإسلام أو على أيّة ديانة أخرى. أمّا الأمّة الإسلامية شأنها شأن أمّة موسى، فكونّت إحدى التشكّلات الاجتماعية والسياسية للبشرية.

إن هذا لا يمنع بطبيعة الحال قياس مدى احترام هذه التشكّلات لمعايير وقيم، كالخير مثلا. إنّ الفضائل المطلوب توفرّها في «خليفة المؤمنين» حسب الفقهاء المسلمين، في إيمان وملكات عقلية، وعلوم دينية وفقه وعدل، تبقى موجودة» (15).

بعد تطرقّنا لطرافة الأفكار التي قد تكون ضمنية في مواقف ابن خلدون والتي قد تقودنا إلى وضع فكر علماني مبكرّ في شكل شذرات ونواتات مبثوثة، بإمكاننا طرح مواقفه الطلائعيّة حول ما نسميّه اليوم «النهضة العربية الإسلامية».

في هذه النقطة بالذات:

هل يمكن اعتبار ابن خلدون الأب الشرعي للفلسفة السياسية العربية (الأرسوزي)، على حد تعبير أوليفيي كاري؟ هل يمكن اعتباره الملهم مباشرة أو بصفة غير مباشرة، صراحة أو ضمنيا للمصلحين أمثال رفاعي الطهطاوي، أحمد بن أبي الضياف، الكواكبي، قاسم أمين، رفيق العظم، مالك بن نبي، إذا ما اقتصرنا على القائمة التي يقترحها فهمي جدعان (16).

هل يمكن اعتبار ابن خلدون ملهم الأفكار الإصلاحية التي عرفتها حركة النهضة العربية والإسلامية ومن خلال محطات كجمال الدين الأفغاني وساطع الحصري، هل أنّ القومية العربية مدينة إلى ابن خلدون؟

هل يمكن اعتباره الرجل الذي كرّس استقلال السلط في وجه استبداد الملوك والسلاطين؟ هل يمكن اعتباره رجل القضاء والتشريع (كان قاضيا وفقيها) الذي واجه بصلابة وجأش سلطة المماليك وهو الذي أقيل عدة مرات وأعاد الكرةّ عدةّ مرات بدون عناء وكلل وملل (17).

كما كان ابن خلدون، على المستوى المذهبي الديني غير التقليدي في سنيّته وخلافه مع ابن عرفة أكبر دليل على ذلك، علما أن ابن عرفة كان يجسّم المؤسسة الفقهية «الحفصية» إن صحّ التعبير.

السلطة السياسية: تناول ابن خلدون بالدرس السلطة

السياسية في أبعادها المفاهيمية أي كحكم. وعاد إلى جذورها الأولى وإرهاصاتها المبكّرة. وهنا تتحلّى طرق معالجة هذه القضية عند ابن خلدون بلمسات أنتروبولوجية واضحة تذكرنا بدراسات أهل الاختصاص حول المجتمعات البدائية وعلاقة المجتمع ببوادر ظهور المعطى السياسي وارتباطه بمفهوم الهيمنة والتقسيم، والتفريق والعزل والانفراد بالمهام السلطوية، فتحدثنا عن جذور الحكم «الطبيعية». وعن الشراسة والعدوانية. إلا أنّ لابن خلدون فكرا تعارضيا، تناقضيا، جدليا، يطرح الشيء وضده، فتأتي مقولته مفعمة بالاجتماعي التناقضي الفوضوي الذي أصبحت العلوم الاجتماعية تتحدث عنه اليوم بإطناب من خلال مفهوم الفوضى وعلاقته بالمعطى الاجتماعي كمعطى غير قابل للنظام والضبط والتحديد النهائي. فإذا بالسياسي، بعد أن يعبّر عن النزعة إلى الهيمنة، ينمّ كذلك عن ضرورة التنظيم الاجتماعي وعن نزعة الخير وهي بذرة، حسب ابن خلدون، مزروعة في الإنسان، فالحكم، حسب عالم الاجتماع المبكّر، في طبيعة الإنسان، وهذا الأخير يميل إلى الخير خلافا للحيوان، لأنّ المنطق يدفعه إلى الخير الذي منه تستمد ضرورة الحكم السياسي.

كما اعتنى ابن خلدون بالمستويات المتنوعة للتعامل مع السياسي المتجسّد في طبقات الفاعلين: (18) وهؤلاء هم الثوار والملوك وقد نجد عدة خيوط رابطة بين الثائر والملك، هذا قد يؤدي إلى ذاك : كان ابن الأحمر سلطانا في غرناطة بعد أن كان ثائرا ومنفيا في فاس، كان أبو سالم سلطانا في فاس بعد أن كان ثائرا،كذلك أبو عنان في فاس، كان أبو عبد الله سلطان بجاية بعد كان ثائرا، كان أبو العباس في قسطنينة ثم في تونس ملكا بعد أن كان ثائرا، كان أبو حمّو سلطان تلمسان بعد أن كان ثائرا.

كانت الخيوط والروابط الفكرية التي وضعها ابن خلدون ورسم معالمها، بعد أن اعتنت بالأفراد، اهتمت كذلك بالهياكل وكانت القبيلة بناء هيكليا قد أفردها ابن خلدون تحليلا ضافيا على المستوى التاريخي ومقاربة ذات وزن علمي على مستوى المنهجية، وهذا دليل على اعتنائه بالفاعل الاجتماعي الجماعي (مثال القبائل) (19).

كما أن لابن خلدون بوادر واختراقات في الشريعة وعلم الكلام، ويجدر التأكيد هنا على طرافة مواقفه في علم الكلام. كان ابن خلدون أشعريا (20).

مع علم الكلام بإمكاننا إضافة علم التصوّف:

– كانت مساهمته في علم التصوّف طريفة(21) من خلال كتابه» شفاء السائل في تهذيب المسائل».

– ويمكن مقارنته في هذا المجال مع من سبقه أو مع من خلفه بإفريقية على سبيل المثال، لا سيّما الرصّاع والغبريني. (22)بإمكاننا توضيح موقفه من المريدين ويتمثل في: التسليم لهم في أحوالهم، فهو لا ينكر عليهم شطحاتهم حتى في غياب شيخ هاو. يعود ابن خلدون إلى منبع الإلهام الديني ويرجع ابن خلدون إلى آليات الظاهرة في إرهاصاتها الأولى، إذ لا يبقى أسيرا للنص، بالرغم من أنه يعرفه جيّدا، فهو باحث يعتمد على استقلالية حكمه، كما يؤمن بأنّ للظواهر معقوليّة خاصة، فهو، إجمالا، صاحب فكر نقدي مدعم بمقاربة مرنة، فجوهر الفكر الخلدوني ومقارباته يعتمدان على معرفة جيّدة للنصوص وللحديث.

كما أنّ له معرفة داخلية لقضايا الإسلام، وهذه المعرفة هي الكفيلة وحدها لإعطاء صاحبها شرعية وحقا في أن تسخرّ له الآذان الصاغية، وعلاوة على المعرفة الداخلية (وحتى الباطنيّة) لابن خلدون معرفة بظاهر الدين وبكل ما كتب وقيل حوله في عصره.

ابتكارات معرفيّة: علوم وآفاق علميّة جديدة:

يعتبر ابن خلدون الأب الروحي والمؤسس لعلم جديد هو علم العمران أي علم الاجتماع. أضف إلى ذلك أنه كان رجل علم أنتروبولوجي. كما كان الأب الروحي

والمؤسس للفكر النقدي داخل العلوم الاجتماعية وخاصة داخل علم التاريخ. إذ كان نقده لكتب التاريخ والأخبار أول بادرة جوهريّة على الساحة العربية الإسلاميّة لمادة التاريخ وممارستها من طرف أخصائييها، وهنا تستعمل كلمة تاريخ كمفهوم. كما وضّح العلاقة بين علم التاريخ والأخبار وبين الإيديولوجيّة، أدخل ابن خلدون تجديدا في طرق كتابة التاريخ (راجع ما كتبه روزنتال وتعليقه مثلا على السيرة الذاتية لابن خلدون)، كما تجدر الإشارة إلى أنّه اعتنى بعلاقة الكذب وكتابة التاريخ والأخبار، كما تحدّث عن ثنائية التبعيّة.

لقد تعدّت بوادر واختراقات ابن خلدون هذه المجالات، وتطرّقت كذلك إلى النظرية والعلوم السياسية، فكان ابن خلدون كذلك سبّاقا وواضعا لأسس العلوم السياسية، (انظر نظريته في الدولة وقد تناولها الكثير من الأخصائيين بالتحليل والدرس).

الخاتمة

الغرض من هذا النّص المقتضب حول ابن خلدون هو رسم بعض الملامح العلميّة والشخصيّة المتعلقّة بقيمته كقطب تراكمي، لكن كذلك كباعث للأفكار ومجددّ للمنظومات الفكرية، حاولنا فتح نهج حول ابن خلدون بشكل سريع، علما بأن كل الأفكار الواردة في هذا النّص تتطلّب التعميق والتطوير، إلاّ أنّ فكرة أساسية تنبع من هاته الأسطر القليلة: شخصية ابن خلدون التراكمية الخارقة للعصر لن تفهم إلا بتناول شخصيته بالتحليل من خلال مقاربة شمولية تبتعد عن المعيارية وعن نزعة إصدار بالتحليل من خلال مقاربة شموليّة تبتعد عن المعياريّة وعن نزعة إصدار الأحكام، كان الرّجل قد ملأ عصره، فنعم الغنيمة التي بين أيدينا اليوم من خلال ابن خلدون الإنسان، فلنعتني بهذه الثروة أولا وكدت أقول أخيرا.

الهوامش والإحالات

(1) ابن خلدون في عصره (27 ماي 1332، 17 مارس 1406) «في المؤلف « ابن خلدون والإيديولوجيا الإسلامية»، لايدن 1984، ص 15 (باللغة الإنجليزية).

(2) انظر محمد الطالبي، الموسوعة الإسلامية (باللغة الفرنسية) ص 849.

(3) انظر جلبار أشقر « سوسيولوجية الحكم عند ابن خلدون: قراءة فيبريّة» Cahiers de sociologie Internationaux، مجلد CVII سنة 1999، من ص 369 إلى ص 388.

(4) انظر كتاب « الرحلة غربا وشرقا».

(5) نفس المرجع.

(6) علي أومليل، ص 62 وما بعدها، 1982.

(7) نفس المرجع، ص 51.

(8) نفس المرجع، ص 53.

(9) نفس المرجع، ص 58 وما بعدها.

(10) نفس المرجع، ص 58 وما بعدها.

(11) نفس المرجع، ص 57.

(12) نفس المرجع ص 58 وما بعدها.

(13) المحاسبي، محمد طالب المكّي الغزالي القشري.

(14) محمد الطالبي: « الموسوعة الإسلامية (باللغة الفرنسية)، ص 851.

(15) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(16) أوليفيي كاري: « الأثيقا والسياسة عند ابن خلدون، الفقيه المسلم : حينيّة تصنيفية للأنظمة السياسية» L'annee Sociologique، 1979، 1980،، ص 113–114.

(17) يقول أوليفيي كاري الذي نورد هنا رأيه المستند إلى ما كتبه زكي الأرسوزي (توفي سنة 1968) ملهم ومؤسس الفلسفة السياسيّة للقومية العربيّة في صيغة «البعث»، إن هذا الأخير قد استلهم أفكاره من ابن خلدون مثلما فعل من قبله منظر القومية العربية الأول: ساطع الحصري، يقدم الأرسوزي تأويلا جديرا بالاهتمام لمعنى العصبية عند ابن خلدون فهي وجدان وطني وتعبير عن البناء العشقي الكامن داخل المجتمع، انظر: الجمهورية المثالية للأرسوزي، دار اليقظة العربية، طبعة 1963، هذا الرأي أورده بكامله أوليفيي كاري، المرجع السابق ص 111.

(18) فهمي جدعان، « ابن خلدون في الفكر العربي الحديث» الحياة الثقافية عدد 9، ماي، جوان 1980، تونس، فعاليات الندوة العالمية حول ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، ص 217 إلى 223.

(19) سمّي قاضيا مالكيا للمرة الأولى سنة 786 (1384) وسنة 787 (1385). ثم من جديد قاضيا سنة 801 (1399) وأقيل سنة 803 (1400)، ثم قاضيا للمرّة الثالثة، والرابعة والخامسة، كانت الأخيرة تعود إلى سنة 808 (جانفي فيفري 1406)، أي بضعة أسابيع قبل وفاته يوم 17 مارس 1406، انظر محمد الطالبي، « ابن خلدون» « الموسوعة الإسلامية» (بالفرنسية) ص 851.

انظر كذلك جمعة شيخة، تقديم ابن خلدون « المقدمة»، الدار التونسية للنشر، تونس، 1993.

(20) قد لا تحتاج الطبيعة الاجتماعية والسياسية للإنسان إلى حكم أو سلطة مستوحاة من الدين وملهمة به او بمفهوم النبوّة، لكن مختلف التشكيلات الاجتماعية والسياسية تقاس من خلال احترامها للقيم والمعايير التي يفرضها فعل الخير، انظر أوليفي كاري، نفس المرجع، ص 113 و114.

ثم يحدثنا ابن خلدون عن القاعدة الاجتماعية التي تقوم عليها السلطة السياسية وعلى حاملها (رجل سياسي يجب أن يتحلّى بخصال شخصية محدّدة وبمنظومة فكرية واضحة وبأخلاق دينية مؤطرة.

(21) أفردنا لهذه المسألة الجوهرية دراسة تنشر خلال سنة 2006 وعنوانها: « نحو رسم مكثف لشخصية ابن خلدون العلمية والسياسية والاجتماعية».

(22) انظر إيريك شومون.Revue Philosophique de Louvan، مجلد 87، وعدد المجلة 74– 1989.

(23) انظر نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي، منشورات كلية الآداب بمنوبة السلسلة: تاريخ، المجلد 12، تونس 2001، من ص 486 إلى ص 505.

(24) انظر نللي سلامة العامري، نفس المرجع، نفس الصفحات.

ابن خلدون مؤرّخا للعلوم

محمد بن ساسي *

لا شكّ أنّ مقدّمة (1) ابن خلدون تتضمّن كنوزا من المعارف العلميّة وغير العلميّة، معارف استقاها من مظانها أي من الكتب التي يذكرها ويذكر مضامينها ويحكم عليها وعلى الدّور الذي لعبته في تاريخ التقدّم العلمي إلى عصره ـ القرن الرّابع عشر الميلادي الموافق للقرن الثّامن الهجري. ومن الأخبار التي جمعها من الكتب ومن العلماء أنفسهم، والحوادث والوقائع التي عاينها بنفسه.

تمتدّ هذه المعارف العلميّة من العلوم الشّرعيّة إلى العلوم العقليّة من ناحية المحتوى، ومن بدايات العلوم إلى عصر ابن خلدون، وإن كان المرجع الأساسي بالنسبة إليه يبقى المغرب والأندلس، ويتوسّع أحيانا ليشمل آثار الحضارات الفارسيّة والهنديّة والرومانيّة. فماذا يمكن أن يكون حكمنا على هذه المعارف من وجهة نظر تاريخ العلوم العام؟ وإلى أيّ مدى يمكن اعتبار ابن خلدون مؤرّخا للعلوم؟ وهل كان قصده عند جمع هذه المادّة في المقدّمة بأبوابها الستّة هو التأريخ لهذه العلوم؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يجدر بنا أولا الإشارة إلى الكيفيّة التي تعامل بها مؤرّخو العلوم (2) مع ابن خلدون ـ سواء من وجهة نظر تاريخ العلوم العام أو من وجهة نظرتاريخ العلوم المسمّاة عربية أو المنسوبة إلى العرب من القرن الثاني إلى القرن الثامن للهجرة المقابلين للثامن والرّابع عشر الميلاديين ، ثم تحقيق النظر في مسألة ما إذا كان ابن خلدون بالمعارف التي جمعها في المقدّمة يمكن أن يعتبر مؤرخا للعلوم كما نزعم بوضعنا هذه العبارة عنوانا لهذه المداخلة رهانا لها وعليها.

إذا ما صرفنا النظر عن علم التّاريخ وعلم العمران اللذين يهتمّ بهما المؤرّخون وعلماء الاجتماع ومؤرخو الفلسفة، فإنّ مؤرخي العلوم يشدّدون على بعض النظريات الخلدونيّة التي تعتبر تقدّمية من وجهة نظرهم ويمكن أن نختزلها في المسائل التّالية :

1 ـ تصنيف العلوم كما ورد في الباب السادس من المقدّمة (3)،

2 ـ موقفه من الطبّ النبوي (4)،

3 ـ موقفه من الكيمياء وثمرتها (5)،

4 ـ موقفه من صناعة النجوم (6)،

إضافة إلى موقفه النّاقد للفلسفة والفلاسفة، ويعتبر الوقوف عند هذا الموقف قاسماً مشتركا بين المؤرخين

* أستاذ الفلسفة ـ المعهد العالي للعلوم الإنسانيّة بتونس.

ومؤرخي الفلسفة ومؤرخي العلوم (7).

بالنسبة إلى تصنيف العلوم، يقارن التصنيف الخلدوني عادة مع تصنيف غيره من الفلاسفة مثل الكندي وابن سينا، وكتاب الاحصاء للفارابي. ويركز عادة على النقاط المشتركة دون الفروق ويربط كل ذلك في النهاية بالنظريات اليونانية في أقسام المعرفة، نظريات المشائين، والرواقيين الذّربيين. ويبدو بالنسبة إلى هذه المسألة أن ابن خلدون يعوّل على ابن سينا في الشفّاء والنجاة وفي كتاب الاشارات والتنبيهات إذ نراه يكثر من الإحالة على هذه الكتب، ولا يكاد يحيل بالنسبة إلى الفلاسفة الآخرين على كتب محدّدة ـ باستثناء الغزالي في إحياء علوم الدّين. وبالاضافة إلى ابن سينا فإنّه يعوّل في تلخيصه للمواد العلميّة على الإمام فخر الدين الرّازي في مباحثه المشرقيّة (8) التي عكس فيها الإمام مسلك الفلاسفة مبتدئا بالمسائل العامّة ـ الميتافيزيقا ـ والحال أنّ هؤلاء يؤخرونها ويبتدئون بالمنطق. أمّا عن الفلسفة اليونانيّة باستثناء كتاب السياسة (9) الذي يذكره في المقدّمة أكثر من مرّة، فإنّ ابن خلدون يعوّل على شروح العرب المسلمين وتخليصهاتهم لكتب أفلاطون وأرسطو (10)، باستثناء الرّياضيات التي يمكن أن يكون ابن خلدون قد أخذها من مظانها باعتبار انتمائه الى تقليد مغربي في العلوم الرّياضية (11) (ابن البنا، الحصّار، ابن منعم والآبلي خاصّة وهو أحد تلامذة ابن البنا). وهذا التقليد بالذّات جعل تاريخ ابن خلدون للرّياضيات يكاد ينحصر في المدرسة المغربيّة دون غيرها فهو يذكر أعمال أساتذته المذكوريـــن أعلاه : ابن البنا، الحصّار ابن منعم. وسيذكر الآبلي (12) الذي استنكف من التأليف في الرّياضيات خاصّة في كتابه «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا (13). وكان ما ذكره ابن خلدون عن المدرسة المغربيّة أو مدرسة ابن البنا منطلقا للتّعريف بهذه المدرسة وبقطبها الرئيسي وهو ابن البنا ثمّ أساتذته وتلاميذه (14). أمّا فيما يخصّ العلوم الأخرى وخاصّة علوم الشرع، وبعض العلوم التي لها علاقة بالطبيعيات كالطبّ والكيمياء والفلاحة والجغرافيا التي يستعملها أساسا لنظريته في العمران وفي الحضارة وتقدّمها وحتّى في «النبوّة ولواحقها» فإنّه يعتمد فيها على متون معروفة ما زالت إلى اليوم تعتبر أساس هذه المعارف (15)، ويأخذ ما فيها بشيء من النقد والمعارضة وفي هذا الإطار يمكن أن نشير إلى أن مؤرخي العلوم يثمنون العديد من مقالات ابن خلدون الخاصّة بعلاقة الجغرافيا بالنظم الاجتماعيّة (نوع الجغرافيا البشرية) كما يكبرون نظريته في تعالق الأجناس والأنواع من ناحية وتعالق عالم المعادن مع عالم الحياة (16) من ناحية ثانية.

وفيما يتعلّق بالنقطة الثانية. الموقف من الطّب النبوي يمكن أن نشير إلى أن. موسوعة تاريخ العلوم (17) في جزئها الثالث تعرّضت إلى هذه المسألة في موقعين متتاليين (ص 159 ـ 161 وص 183). في الأول تتمّ الإشارة إلى أن الطّب النبّوي يندرج في إطار المعارف الطبية البدويّة في عصر النبي ولا يتجاوز ذلك. وفي الموقع الثاني يشار إلى حكم ابن خلدون على قصور هذا الطبّ باعتبار أنّ الرّسول هو رسول هداية وليس طبيبا. ويعلّق كاتب (18) النصّ على هذا الموقف بقوله : « مهما كانت خصوصيّة معتقداتهم الدّينيّة ـ لم ينقدوا «الطب النبوي» حتى وإن كانوا يعبّرون على بعض القلق إزاء الأطباء العاجزين والمخادعين. وإنّ النقد الوحيد الذي يتجاوز هذا الإحساس بالقلق ويبقى مع ذلك نقدا معتدلا هو ما نجده في تاريخ العالم الذي حرّره ابن خلدون في القرن الثامن للهجرة المقابل للقرن الرّابع عشر الميلادي » (19). ويشير أحمد جبّار في كتابه : تاريخ العلم العربي، إلى الموقف الخلدوني ذاته مكبرا فيه حسّة النقدي (20) . يقول ابن خلدون في الفصل الذي خصّصه لعلم الطب من الباب السّادس من المقدّمة بعد أن حدّ علم الطبّ وانتقاله من اليونان إلى العرب

والإشارة إلى أعلامه في المشرق والمغرب، يقول في فقرة وكأنّها ملاحظة إضافيّة خاصّة بطب البادية : «والطبّ المنقول في الشّرعيات من هذا القبيل ـ قبيل طبّ البادية ـ وليس من الوحي في شيء وإنّما هو أمر كان عادياً للعرب ووقع في ذكر أحوال النبي صلّى الله عليه وسلّم من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلّة، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل، فإنّه صلّى الله عليه وسلّم إنّما بعث ليعلّمنا الشّرائع ولم يبعث لتعريف الطبّ ولا غيره من العاديات وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع، فقال أنتم أعلم بأمور دنياكم. فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطبّ الّذي وقع في الأحاديث الصحيحية المنقولة على أنّه مشروع، فليس هناك ما يدلّ عليه اللهّم إلاّ إذا استعمل على جهة التبرّك وصدق العقد الايماني فيكون له أثر عظيم في النّفع، وليس ذلك في الطبّ المزاجي وإنّما هو من آثار الكلمة الإيمانية كما وقع في مداواة المبطون بالعسل والله الهادي إلى الصّواب لا ربّ سواه» (21) . إلا أن هذا الموقف الخلدوني قد يختلف مع موقف سابق عبّر عنه في فصل صناعة الطبّ وأنها محتاج إليها في الحواضر والأمصار دون البادية، من الباب الخامس (الفصل 29) حيث وضع كامل الفصل تحت عنوان «الحديث الجامع للطب» وهو قول الرّسول «المعدة بيت الدّاء والحمية رأس الدّواء، وأصل كل داء البردة» وكادالفصل يقتصر على الشرح المفصّل لهذا الحديث الجامع للطّب واستعمل فيه ابن خلدون معارفه الفيزيولوجية الموروثة عن جالينوس وعن الأطبّاء العرب الذين سيذكرهم في فصل علم الطبّ المشار إليه أعلاه، وقوانينه التي حدّدها في المقدّمة الخامسة من مقدّمات علم العمران (22)، والعديد من الآراء التي ضمّنها الباب الثّاني الخاصّ «بالعمران البدوي والأمم الوحشيّة والقبائل وما يعرض في ذلك من الأحوال». فهل يتناقض ابن خلدون مع نفسه ؟ أم أن ما يسمّيه «الحديث الجامع في الطبّ» وتجنيد كلّ قواه الفكريّة للتّعبير عن روحه يأتي من باب التبرك وبيان آثار الكلمة الايمانيّة ؟ أم أن صناعة الطبّ تتناقض مع علم الطبّ ؟ الصناعة تؤخذ من طبّ البادية كما يسمّيه والعلم يصدر عن النسق العلمي اليوناني، عن بقراط وجالينوس مرورا بالأطبّاء العرب الذين ذكرهم «مثل الرّازي والمجوسي وابن سينا ومن أهل الأندلس (. . .) ابن زهر» ؟ قد لا نستطيع الفصل في هذه المسألة في هذا المستوى من المداخلة (23).

النقطتان الثالثة والرّابعة تتعلقان بموقفه من الكيمياء التي يرفض ثمرتها وبإبطال صناعة النّجوم. نقد الكيمياء يشير إليه روني تاتون في الجزء الأوّل من تاريخه العام، العلم القديم والوسيط من البدايات إلى سنة 1450 (ص510) وتعرضه الموسوعة التي أشرف عليها راشد في الجزء الثالث في الصفحات 138 ـ 141، ويلاحظ جبّار في مؤلفه المذكور أن نظريّة تحول المعادن التي يقول بها جابر ابن حيّان والرّازي والطغرائي قد وقع التصدّي لها من قبل الكندي وابن سينا وابن خلدون (ص 358) دون أن يذكر النصّ كما ذكرته موسوعة راشد وتاريخ تاتون. وفي الحقيقة فإنّ ابن خلدون أشار في آخر المقدّمة السّادسة من مقدّمات علم العمران في الباب الأوّل من المقدّمة إلى أنّه سيردّ على بعض من الآراء الخاطئة التي يمارسها النّاس في الأخبار بالغيب مثل حساب النيم ، والزايرجة التي يلاحظ أنّها «مدارك للغيب غير مستندة إلى برهان ولا تحقيق»(24) «ولا سبيل إلى معرفة ذلك (الغيب) من هذه الأعمال بل البشر محجوبون عنه» . وهذا ردّ واضح وصريح في أثناء العرض، أمّا ما يرجئه فيتعلّق بصناعة النجوم وما يماثلها من الصّناعات التي لا تستند على برهان صحيح. يقول ابن خلدون في هذه المقدّمة السادسة : «وقد يزعم بعض الناس أن هناك مدارك للغيب من دون غيبة عن الحسّ فمنهم المنجمون القائلون بالدلالات النجوميّة ومقتضى أوضاعها في الفلك وآثارها في العناصر وما يحصل من الامتزاج في

طباعها بالنظر ويتأدى من ذلك المزاج إلى الهواء وهؤلاء المنجمون ليسوا من الغيب في شيء إنّما هي ظنون حدسيّة وتخمينات مبنيّة على التّأثير النجوميّة وحصول المزاج منه للهواء مع مزيد حدس يقف به الناظر على تفصيله في الشخصيّات في العالم كما قاله بطلميوس ونحن نبيّن بطلان ذلك في محلّه» (26) وهذا المحلّ يتمثّل في الفصول التي تحمل في عنوانها عبارة الابطال وهي على التّوالـــــــي :

1 ـ فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها

2 ـ فصل في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها ،

3 ـ فصل في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها.

فيما يتعلّق بعلم الكيمياء التي سنخصّص لها هذه الفقرة، فإنّنا نلاحظ أنّ ابن خلدون ينهي الفصل الخاصّ بتاريخها عند العرب مشرقا ومغربا بالإشارة إلى الألغاز التي يستعملها أهلها وخاصّة مسلمة المجريطي صاحب كتابي رتبة الحكيم، في الكيمياء وغاية الحكيم، في السّحر، وتلامذته ومنهم صاحب النصّ الذي عولّ عليه ابن خلدون لعرض أسرار الكيمياء وهو ابن بشرون يقول ابن خلدون عن هذه الألغاز إنّها «لا تكاد تبين ولا تعرف وذلك دليل على أنها ليست بصناعة طبيعيّة»(27). ويعد بتبين غلط من يزعم أنها من الطبيعات «ونحن نبيّن فيما بعد غلط من يزعم أن مدارك هذا الأمر بالصناعة الطبيعيّة والله أعلم»(28). وفي هذا إشارة إلى الفصل المذكور أعلاه والقاصد إلى إبطال أو إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها. ولا بدّ أن نلاحظ هاهنا أن ابن خلدون منذ بداية هذا الفصل يفصح عن إنكاره لهذه الصناعة مستعملا عبارات «لعلهم» «في زعمهم» ثمّ وكأنّه يتورّع عن تلخيص مقالاتهم على عادته في أغلب الفصول بما في ذلك فصل السحر والطلسمات، نراه يعمد إلى إعطاء الكلمة إلى أهل الصناعة فينقل نصّاً كاملا كتبه أبو بكر ابن بشرون لأبي السمح، «وكلاهما من تلميذ مسلمة » إضافة إلى محاولة تبرية خالد بن يزيد بن معاوية من تعاطي هذه الصناعة باعتباره «من الجيل العربي والبداوة إليه أقرب فهو بعيد عن العلوم والصنائع بالجملة فكيف له بصناعة غريبة المنحى مبنية على معرفة طبائع المركبات وأمزجتها وكتب الناظرين في ذلك من الطبيعيات والطب لم تظهر بعد ولم تترجم» (29). كما يبرئ الإمام الغزالي منها وممماينسب إليه من تأليف فيها بقوله : «ليس بصحيح، لأنّ الرجل لم تكن مداركه العالية لتقف عند خطإ ما يذهبون إليه حتى ينتحله » (30)، كما نلاحظ أن ابن خلدون عند ذكره لأهل هذه الصناعة في الفصلين اللّذين عقدهما لها في المقدّمة لا يذكر من أهل المشرق سوى إمامها الأولّ جابر والطغرائي الذي ردّ على مقالة ابن سينا المبطلة لها، ولا ينبس ببنت شفة عن أبي بكر الرّازي الذي كان قد اشتهر بها وبرع فيها وكتب فيها أكثر من كتاب كما تشهد على ذلك قائمة الكتب التي نسبها إليه البيروني في «فهرست». كتبه (22 كتابا أو رسالة في هذا الموضوع)، بما في ذلك رسالتان مخصّصتان للردّ على من ينكر صناعة الكيمياء وثمرتها 1 ـ الردّ على الكندي في ردّه على الكيمياء، 2 ـ في الردّ على محمد بن الليث الرسائلي في ردّه على الكيميائيين) (31).

يحتوي فصل ابن خلدون المنكر لثمرة الكيمياء (32) على الإشارة أولاّ إلى أن بعض من يتعاطى هذه الصناعة يموّه على الأغنياء لكسب العيش وهؤلاء هم « طلبة البربر المنتبذين بأطراف البقاع ومساكن الأغمار». وهؤلاء ليس ابن خلدون في حاجة إلى الردّ عليهم لأنهم من المدلسين. أماّ من له معه متكلّم وبحث في مداركهم فهم «من انتحل هذه الصناعة ولم يرض بحال الدلّسة بل استنكف عنها ونزه نفسه عن إفساد سكّة المسلمين ونقودهم » . إلاّ أنّه قبل أن يتكلّم في هذا الأمر يشير إلى قدم هذه الصنّاعة

واختلاف الناس في الأخذ بها أو إبطالها باختلاف رأيهم في حال المعادن «هي مختلفات فالفصول كلّها أنواع قائمة بأنفسها أو أنّها مختلفة بخواص من الكيفيّات وهي كلّها أصناف لنوع واحد» . وقد ذهب الفارابي ـ لفقره ـ إلى الرأي الثاني، « وتابعه حكماء الأندلس»، «وبنى (. . .) على مذهبه (. . .) إمكان انقلاب بعضها إلى بعض لأمكان تبدّل الأعراض حينئذ وعلاجهابالصنعة، فمن هذا الوجه كانت صناعة الكيمياء عنده ممكنة سهلة المأخذ» وذهب ابن سينا إلى الرأي الأوّل فأنكر الصنعة واعتبر استحالة وجودها «بناء على أنّ الفصل لا سبيل بالصناعة إليه وإنّما يخلقه خالق الأشياء ومقدّرُها» . ومن هذا المنطلق ردّ عليه الطغرائي ردّاً مفحماً ويتمثّل ردّ الطّغرائي في أن صناعة الكيمياء لا تتمثّل «في تخليق الفصل وإبداعه وإنّما هو في إعداد المادة لقبوله خاصةً، والفصل يأتي من بعد الإعداد من لدن خالقه وبارئه» . وهذا الاعداد يكون بمثابة الخميرة التي تسرّع عمليّة التّكوين. إلاّ أنّ الردّ المفحم على الطغرائي وعلى ابن سينا على حدّ السواء من وجهة نظر خلدونية هو أن محاذاة الطبيعة في أحوالها يتطلب أولاً معرفة هذه الأحوال معرفة مفصلّة والحال أنّ هذه الأحوال المطلوب معرفتها معرفة مسبقّة قبل المحاذاة والمساوقة بالصناعة لتسريع عمليّة التحوّل أو التخليق هي «أحوال لا نهاية لها والعلم البشري عاجز عن الإحاطة بما دونها وهو بمثابة من يقصد تخليق إنسان أو حيوان أو نبات». ويضيف ابن خلدون أن «الاستحالة ـ أي استحالة صناعة الكيمياء ـ فيه (ليست) من جهة الفصول كما رأيته ولا من الطبيعة وإنّما هو من تعذر الإحاطة وقصور البشر عنها» . ثمّ يردّ على فكرة الخميرة فالقول بها أيضا مرفوض «لأن الخميرة إنّما تقلب العجين وتعده للهضم وهو فساد والفساد في المواد سهل يقع بأيسر شيء من الأفعال والطّبائع والمطلوب بالأكسير ـ الذي يشبّهّ بالخميرة ـ قلب المعدن إلى ما هو أشرف منه وأعلى فهو تكوين وصلاح والتكوين أصعب من الفساد فلا يقاس الأكسير بالخميرة» إضافة إلى ذلك إن كان التسريع بالصناعة ممكنا «لبطلت حكمة الله في ذلك» وكثر وجود الحجرين وعمّ الثراء. ثمّ إن كان ذلك ممكنا فلماذا تترك الطبيعة «أقرب الطرق في أفعالها وترتكب الأعوص والأبعد فلو كان هذا الطّريق الصناعي الذي يزعمون أنّه صحيح وأنّه أقرب من طريق الطبيعة في معدنها وأقلّ أمانا لما تركته الطبيعة إلى طريقها الذي سلكته في كون الفضّة والذّهب وتخلقهما». وبعد هذه الرّدود المفحمة من وجهة نظر ابن خلدون على الطغرائي وعلى ابن سينا في قصور ردّه على الكيمياويين يلاحظ ابن خلدون «أن الكيمياء إن صحّ وجودها (. . .) فليست من باب الصنائع الطبيعيّة، ولا تتمّ بأمر صناعي وليس كلامهم فيها من منحى الطبيعات، إنّما هو من منحى كلامهم في الأمور السحريّة وسائر الخوارق» . والخوارق كماهو معلوم لا يقرّها ابن خلدون إلاّ للأنبياء وبتسديد ربّاني ولا يمكن أن تتأتى بالصناعة ولا يجب الخلط بين ما هو فوق طبيعي وبينما ما يرومه أهل الحكمة بالتّجارب وباستعمال العقل، فالعقل محاط ولا يحيط وهو أعجز ما يمكن عن كشف الحجب وهتك الأسرار. إن الرّدود الخلدونيّة على هذا الأساس هي ردود تأخذ من نظريّة العلم بطرف ومن العقائد بطرف. والبرهنة على عجز الصناعة بعجزعقل الإنسان عن الاحاطة بأحوال الطبيعة برهنة شبيهة بما استعمله أبو حاتم الرّازي في مسألة العقاقير ردّاً على أبي بكر الرّازي الذي يقول إن معرفة العقاقير في الأبْدان تكون بالطعوم والأرائح عبر التّجارب اليوميّة المتواصلة للبشر معتمدين على عقونهم فحسب. يردّ أبو حاتم على ذلك بالإشارة إلى الصّعوبات الجمّة التي تعترض الأطبّاء في جمع مكوّنات العقاقير ومعرفة خصائص النباتات المستخرجة منها وهي نباتات موزّعة بين بقاع الدّنيا إضافة إلى العناصر الأخرى التي هي أيضا مشتّتة في

الأركان الأربعة من المعمورة بحيث يستحيل على البشر بتجاربهم ومعارفهم الاحاطة بها، ولذلك يردّها أبو حاتم إلى «الحكيم الذي كان الأول فيها» وأنّه «عرف هذه اللّطائف تأييدا من الله عزّ وجلّ ووحيا منه وهو داخل في جملة الأنبياء، لأن أحدا ليس في وسعه أن يبلغ معرفتها إلا كذلك» (33).

وما نخرج به من الردّ الخلدوني على الكيمياء وثمرتها هو أن الكيمياء مرفوضة أخلاقيا واقتصادياً لأنّها تبيح الخدعة والتّدليس باعتبارها نوعاً من التكدية التي انتشرت بين طلبة البربر ومرفوضة عقديا لأنّها نوع من التشكيك في حكمة الحكيم والدّخول معه في عمليّة التّخليق والابداع فكأنّما الله كان عاجزا على جعل مسيرة تخليق الذّهب والفضة (34) وغيرها من معادن الأرض في مدّة قصيرة، ويتدخّل الانسان الكيمياوي لتقصير هذه المدّة أو تسريع عمليّة الخلق بأكسيره وحجارته، ومرفوضة ابستيمولوجيا لأنّ الطّبيعة لا تغيّر مسارها والعلم يقتصر على فهم هذا المسار وإدراك قوانين لا تبديلها وتسريع وتيرة أعمالها إضافة إلى أن التّخمير إفساد وما تطلبه الكيمياء إن صحّت هو إصلاح كون، فلا مجال للمماثلة بين الميدانين وبين التقدّم والانحطاط.

أمّا عن صناعة النجوم (35) التي أشرنا إلى أن ابن خلدون أرجأ الردّ عليها إلى الفصل الذي يحمل عنوان : فصل في إبطال صناعة النجوم فيعتمد فيهاعلى إمامها الأول بطلميوس، الذي وإن كان يقرّ ببعض التأثير للكواكب في الكائنات العنصريّة فإنّه يرى أن ذلك «ظني، وليس من اليقين في شيء، وليس هو أيضا من القضاء الإلهي» (36). ويحاول ابن خلدون أن يوضّح إمّا استحالة هذاالعلم من وجهة النظر العقليّة أو ضعفه، ويتبع ذلك بوجهة نظر التّوحيد بالإشارة إلى ما أثاره أهل علم الكلام في مسألة السببيّة وما إذا كان جائز القول بها «سيّما والشّرع يردّ الحوادث كلها إلى قدرة الله تعالى» مذكرًا بإنكار النبوات لشأن النجوم وتأثيراتها ليحوصل الأدلّة في النهاية على بطلان هذه الصناعة في الفقرة التالية : «فقد بان لك بطلان هذه الصناعة من طريق الشّرع، وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل، مع ما لها من المضار في العمران الانساني بما تبعث في عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق من أحكامها في بعض الأحايين اتّفاقا لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق» (37). ولذلك «ينبغي أن تحظر هذه الصناعة على جميع أهل العمران، لما ينشأ عنها من المضار في الدّين والدّول» وبما أن الحظر حاصل في أغلب الأحيان فإنّ ابن خلدون يضيف حجّة أخرى على إبطالها يمكن أن نسمها بالحجّة الواقعيّة، ذلك أن المؤسسات العلميّة التي ما تنفكّ تعلّم بعض العلوم المباحة مثل الفقه فما «يحذق فيه (38)» إلاّ «الواحد بعد الواحد في الأعصار والأجيال، فكيف بعلم مهجور للشّريعة، مضروب دونه سدّ الحظر والتّحريم» (39). لكلّ هذه الاعتبارات يبطل ابن خلدون صناعة النجوم فضلا عن حظر الشريعة لها وهجران أهل العمران لها بحيث صارالمولع بها (...) إنّما يطالع كتبها ومقالاتها في كسر بيته». وما يلاحظ هو أن ابن خلدون يشير هنا إلى عدم يقينيّة هذه الصناعة معتمداً على بطلميوس وعلى الحجّة ذاتها التي اعتمدها في إبطال صناعة الكيمياء وهي صعوبة الإلمام بأحوال النجوم على العقل البشري، وهي الحجّة التي كان استعملها أبو حاتم الرّازي في مسألة استحالة علم العقاقير إن لم يكن من لدن نبي موحى إليه. وبصورة عامّة يمكن أن نلاحظ أن الانتقادات التي يتأدى إليها ابن خلدون لبعض العلوم والسكوت عن البعض الآخر وإن كان يردّها كلّها إلى نوع من الممارسة السحريّة والطلسمات مثل الزايرجة وحساب الرّمل وحساب النيم ؟ تقوم على دعامتين، الأولى ابستيمولوجية : استحالة الموضوع واستحالة أن يكون صناعة طبيعيّة وردّه الى التّخمين والحدس والرّجم بالغيب وهي أمور لا يقرّها ابن خلدون إلا لمن كان من صنف الأنبياء.

والثانية عقديّة تقوم في غالب الأحيان على أن هذه العلوم هي باطلة لأن الأنبياء لا يمارسونها وينهون الناس عن أمثالها. ومع ذلك فإنّنا نلاحظ أن ابن خلدون بالنسبة إلى الصّناعات التي تستعمل الحساب كأنما له ميل إليها وذلك لأنّه ينحدر من تقليد رياضي فأستاذه المباشر هو الآبلي وهو من الرّياضيين الكبار وإن أعرض عن التأليف، وكذلك أساتذة أستاذه : الحصار، ابن البنا ابن منعم. وكنا أشرنا إلى أن تلك الفقرة التي أرّخ فيها للرّياضيات المغربيّة كانت أساسا للكشف عن المدرسة المغربيّة في الرّياضيات والتي تعرف بمدرسة ابن البنا بحيث أن من سبقه من الرّياضيين هم أساتذته ومن لحقه تلامذة له. وابن خلدون نفسه تنسب إليه التّراجم كتابا في الرّياضيات (40) ما زال مفقودا. فهل يمكن اعتبار ابن خلدون مؤرّخا للعلوم ؟ وهل قصد إلى ذلك قصداً. أم أنّه تأدّى إلى هذه الممارسة في إطار مقاصد أخرى ؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يمكن لنالأن نشير إلى أن ابن خلدون لم يكن قصده التّاريخ للعلوم بما هي علوم كما بدأ الأمر يظهر في القرن الثّامن عشر باعتباره جنسا أدبياً مستقلاّ عن التّاريخ العام ومستقلا كذلك عن تواريخ مثل تاريخ الفن أو تاريخ الأدب كما فصل هذه المسألة كنغلام في كتابه دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها (41) وتبعه في ذلك تلميذه مؤرخ الرّياضيات والبصريات العربية الأستاذ رشدي راشد (42). بل كان قصده هو تأسيس - إن جازت العبارة - علم العمران (43) وهذا العلم يقوم على دعامتين : النظر والعمل، العقل والمعاش، وقدّم ابن خلدون في المقدّمة كل ما يتعلّق بالعمل والمعاش من علوم وأخبار وأخرّ ما يتعلّق بالنظر باعتباره حاجيا وكماليا (44). فالتّاريخ للعلوم أو للمعارف النظريّة يدخل في حدّ علم العمران ومقاصده ولذلك نلاحظ أن ابن خلدون اعتنى به عناية خاصّة وحقّق فيه النظر وأصدر الأحكام وحاول أن يُشير في كل علم إلى بداياته ومراحل تطوّره والمؤلفات الكبرى التي تتعلّق به والمؤلّفين لهذه الكتب. ويدخل في بعض الأحيان إلى التّدقيقات وصراع المدارس والاتجاهات، مركزّا على اختلاف الطرق والمصطلحات، وهو في كل ذلك منقاد برؤية تصنيفيّة لهذه العلوم : علوم الحكمة وعلوم الملّة، وعلوم الآلة (45) التي تجمع بين المجالين، مجال علوم العقل ومجال علوم الشّرع. ولا ينسى ابن خلدون وهو يتحدّث عن هذه العلوم في تطوّراتها وأطوارها واتجاهاتها المختلفة، أن يشير إلى المؤسّسات القائمة بها وعليها وهي طرق التّعليم ومصطلحاتها وارتباط كلّ ذلك بطبيعة البشر من بدو وحاضرة، وبقيام الدّول وانهيارها(46)، فإن لم يكن هذا تأريخا للعلوم فما عساه يكون ؟ ويجب أن نلاحظ كذلك أن ابن خلدون أبى إلاّ أن يلحق العديد من الفصول بعد عرضه لمختلف العلوم،(47) المتعلّقة بنقد طرق التعليم والإشارة إلى عقمها والبدائل الضروريّة لها حتّى يمكن للحياة الفكريّة أن تستأنف وللجمود أن يتدارك، وللعقل أن ينطلق، وفي ذلك دلالة على حسّة التّاريخي الحادّ الذي يقرّ الانهيار الحاصل، لكنّه لا يقف عنده بل يشير إلى عوامل التحرّر والانطلاق من جديد. إلا أنّ دعوته لم تلاق آذانا صاغية واستؤنفت انطلاقة الانسانية في العدوة الشمالية من أرض الفرنجة (48) وظلّ الخراب قائما بأرض المغرب ولحقه المشرق رغم ما أشار إليه ابن خلدون وخاصّة في مصر وفي عراق العجم من تواصل مجالس العلم(49).

الهوامش والإحالات

1 - بدأت نشرات المقدّمة منذ 1957 عندما نشرها لأول مرّة نشرة كاملة نصر الهوريني بالاعتماد على نسختين نسخة تونسية ونسخة فاس كما يسميهما وظلت هذه النشرة مع نشرة كواترمير ETIENNE QUATREMERE 1858 وهي المعتمدة في كل نشرات المقدّمة إلى أن ظهرت في السّنة الماضية وبمناسبة الاحتفال بمرور ستّمائة سنة على وفاة ابن خلدون نشرة جديدة اعتمدت كل النشرات السابقة وعلى أحد عشر مخطوطا قام على إنجازها والتقديم لها وتحقيقها الأستاذ المغربي عبد السلام الشدّادي، وصدرت عن بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، المغرب 2005، في إطار مشروع سمّي بخزانة ابن خلدون يعمل على نشر أعمال ابن خلدون الكاملة ونشر كل ما يتعلّق بها من الأبحاث والدّراسات المعاصرة. وصدرت المقدّمة في ثلاثة مجلّدات يحتوي المجلّد الأول على مقدّمة المقدّمة والفصلين الأول والثاني وجزء من الفصل الثالث، ويحتوي المجلّد الثاني على بقيّة الفصل الثالث والفصلين الرّابع والخامس وجزء من الفصل السادس، أمّا المجلد الأخير فيحتوي على بقيّة الفصل السادس والأخير من المقدّمة بداية من علم الفقه وملحقين يضمّان لائحة المراجع حول أعمال ابن خلدون، وفهرس الأسماء الواردة في الأجزاء الثلاثة : وستكون كل إحالاتنا على هذه النشرة التي تصدر كاملة لأول مرّة ومحققة تحقيقا علميّا مقبولا. وقد تكون لنا عودة لتقييمها.

2 - بطبيعة الحال، لا نقصد كل مؤرّخي العلوم بل سنركز على البعض فقط آخذين بعين الاعتبار الأشهر ممّن اهتمّ بتاريخ العلوم العربيّة عامّة، وممن أخذ بعين الاعتبار الحقبة العربيّة في التاريخ العام للعلوم. وكلا التوجهين جديد في السّاحة الفكريّة، من الصنف الأول سنشير إلى الموسوعة التي أشرف عليها الأستاذ رشدي راشد وزميله رجيس مورلون، والكتاب الذي أصدره الأستاذ أحمد جبّار في إطار أجوبة عن أسئلة يطرحها عليه مؤرّخ العلوم الفرنسي جان روسموردوك، ومن الصنف الثاني: التاريخ العام للعلوم الذي أشرف عليه روني تاتون، والتاريخ العام للعلوم الذي أشرف عليه موريس دوما. وسنشير إلى هذه الكتب تبعا لاستعمالنا لها.

3 - بالنسبة إلى تصنيف العلوم الخلدوني يمكن الرجوع أوّلا إلى :

.S.H. Nasr, Sciences et Savoir en Islam, Trad. de l'anglais par Jean-Pierre Guinhut , Sindabad, 2ed, Paris, 1979, chap;2,p.61, Roshdi Rashed (dir), Histoire des Sciences arabes 3, Technologie, alchimie et sciences de la vie Seuil, Paris, 1997, p.255 (Classifications des sciences, article écrit par Jean Jolivet). Ahmed Djebbar, une histoire de la science arabe, Entretiens avec Jean Rosmorduc, d. du Seuil, mai 2001, p.208.

ويتفرّد دوما Daumas بتقديم ابن خلدون باعتباره عالم جغرافيا ومؤرّخا وفيلسوفا، أنظر صفحة 1804 من الموسوعة التي أشرف عليها بعنوان:

Encyclopedie de la Pleiade, Histoire de la Science, éd. Gallimard, 1957, cf également p.1137, 1349, 1445 - 1446, 1559, 1602.

ونلاحظ أن هذه الموسوعة تركز بالخصوص على الأعمال الخلدونيّة التي ساهمت في الميادين التالية : 1 - الحتميّة الجغرافية، 2 - الجغرافيا البشريّة والانثروبولوجيا، 3 - النظرية السياسيّة للسكان، 4 - علوم الانسان وميلاد علم الاجتماع.

4 - انظر رشدي راشد، المصدر المذكور، ص 159 - 167 وخاصّة ص 183 وأحمد جبار، م . م ، ص 304.

5 - أنظر راشد، م م ص 138 - 141، وأحمد جبّار، م م ، ص 358. وانظر كذلك :

René Taton (dir) la science antique et médievale des origines à 1450, Quadrige, P.U.F. 1994, P.510

6 ـ هذا الموقف لا يُركّز عليه كثيرا من قبل مؤرّخي العلوم وإن كانت الحجج التي يستعملها ابن خلدون هي من طبيعة الحجج التي يستعملها في إبطال الصناعات الأخرى وخاصّة الكيمياء ويردّ الأمر في النهاية إلى السحر والطلسمات المرفوضة شرعا وواقعا.

7 ـ لن نقف عند هذه النقطة لأنها باتت عند المهتمّين بالفكر الخلدوني من الفلاسفة كحمار الشعراء سهل الركوب.

8 ـ ابن خلدون، المقدّمة ـ تحقيق الشدّادي، ج3، ص 106 . وتجدر الملاحظة هنا أن ابن خلدون مغرم بمذهب الإمام الرّازي حتى أن أوّل نص كتبه كان لباب المحصّل الذي لخّص فيه كتاب المحصّل لإمام الرّازي معتمدا كذلك على تلخيص نصير الدين الطّوسي للكتاب عينه، أنظر ابن خلدون، لباب المحصّل في أصول الدّين، تحقيق وتقديم رفيق العجم، دار المشرق بيروت، 1995 .

أمّا عن كتاب الإحياء للغزالي فقد ذكره ابن خلدون في الجزء الثالث ص 53،52 وذكر كتاب الإشارات لابن سينا في الجزء الثالث الصفحات 99،98،59، وكتاب الشّفاء في الجزء الثالث كذلك في الصفحات 78،85،89،94، 98، 105، 183 . وكتاب النجاة ج3، ص 78، 98، 105، 183 .

9 ـ ذكر ابن خلدون كتاب السياسة لأرسطو العديد من المرّات وهو كتاب منسوب إلى أرسطو بعنوان كتاب سرّ الأسرار في السياسة، مثال ذلك ما يقوله ابن خلدون في الجزء الأوّل من المقدّمة «وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين النّاس» ص 58، ويقول في الجزء الثاني في معرض حديثه عن شارات الملك وقرع الطبول ونشر الألوية.. «وقد ذكر أرسطو في الكتاب المنسوب إليه في السياسة أن السرّ في ذلك إرهاب النفوس بالروعة» ص 36. ولا يبدو أن ابن خلدون قد اطلع على الكتاب مباشرة لأنّه يعلّق على هذا التفسير الأرسطي بقوله : «وهذا السبب الذي ذكره أرسطو، إن كان ذكره، فهو صحيح ببعض الاعتبارات» (فسه ص 36).

10 ـ إن كان ابن خلدون يذكر بعض كتب أرسطو فإنّه يذكرها من خلال ما يقوله الفلاسفة العرب عنها أمّا عن أفلاطون فهو لا يذكر كتبه ويذكره دائما في علاقته بتلميذه أرسطو.

11 ـ أنظر ابن خلدون لباب المحصل، م م ، ص 30، ورفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي، تقديم، ودراسة وتحقيق محمد أبلاغ منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية ظهر المهراز ـ فاس، 1994، ص 19 وحياة ومؤلفات ابن البنا المراكشي، أحمد جبار ومحمد أبلاغ، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرّباط، 2001، ص 48 ـ 49 .

12 ـ الآبلي هو الأستاذ المباشر لابن خلدون في الرّياضيات وفي العلوم الشرعية فقد درس على يديه محصل الإمام فخر الدّين الرّازي وبتأثير منه كتب كتابه «لباب المحصل» كما يفيدنا ابن خلدون (ص30) في تقديمه لكتابه. وبتأثير كذلك من الآبلي كتب كتابا في الحساب يقول عنه أحمد جبّار ومحمد أبلاغ في مؤلّفات ابن البنا : «إن تلميذه عبد الرّحمان ابن خلدون ألف كتابا في الحساب لم يصلنا للأسف، وتكفي أهميته في كونه لم يكن شرحا للتّلخيص وهو بذلك أحد الكتب القليلة التي لم تتخذ من هذا الكتاب أصلا لها» (ص 49). وأوفر المعطيات عن الآبلي نجدها في كتاب ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، منشورات دار الكتاب اللبناني للطّباعة والنشر (د.ت)، ص 21، 22، 23 ... الخ.

13 ـ انطلاقا من هذاالمصدر عرفت ثقافة ابن خلدون والعلوم التي تعرّف عليها ويمكن أن نحكم على المقدّمة انطلاقا من هذا الكتاب الذي اعتمد عليه جبّار وأبلاغ في مؤلّفات ابن البنا، والعجم في مقدّمته لتحقيق لباب المحصّل والشدّادي في مقدّمته للتّحقيق الجديد للمقدّمة. وهو من الكتب التي طرحت حزانة ابن خلدون الآنفة الذكر على نفسها إعادة تحقيقه ونشره، رغم أنّه قد عرف هو الآخر العديد من النشرات والترجمات.

14 ـ أنظر مقدّمة محمد أبلاغ لتحقيقه كتاب رفع الحجاب، م م ، ص 19 ـ 28

15 ـ مثل جغرافية بطلميوس ورجار الأدريسي، وكنّا أشرنا (هامش 3) إلى أن دوّما يركز على الإسهام الخلدوني في ميدان الجغرافيا، معتبرا إيّاه عالم جغرافيا ومؤرّخا وفيلسوفا. وهي مسألة لا يبدو لي أنّها أعيد فيها النظر بعد ذلك أي منذ ما يقرب من نصف القرن من 1957 إلى 2006.

16 ـ أنظر دوما م م ، وأحمد جبار في Une histoire de la Science arabe، م م ، ص 299 ـ 300 . وقد

يكون ابن خلدون استقى هذه النظرية من بعض أعمال العرب في الفلسفة لأنّنا نجد ما يضاهيها أو بعض عناصرها في كتاب ابن باجة تدبير المتوحد.

17 ـ أنظر رشدي راشد، م م وصاحبة المقالة هي Emilie Savage - Smith.

18 ـ Emilie Savage Smith, Médecine, p.155-212

19 ـ المصدر السابق ص 183 .

20 ـ أحمد جبار، م س ، ص 304.

21 ـ ابن خلدون، المقدّمة، م م ص 101 ـ 102 ، والنص الموثق في هذه المداخلة منقول من تحقيق نصر الهوريني المذكور في هـ 1 .

22 ـ الفصل والباب المشار إليهما أعلاه يرجعان إلى تحقيق الهوريني ويقابلان في تحقيق الشدّادي، الفصل الخامس، 28، ج2 ص 308 ـ 311 . وتقع المقدّمة الخامسة في تحقيق الشدّادي في الجزء الأول ص 140ـ145

23 ـ سنعود إلى هذه المسألة في التقييم العام لنظره ابن خلدون للعلوم وما يلتبس عليه أحيانا من الخلط بين التقييم الموضوعي والحكم العقدي أو المذهبي.

24 ـ ابن خلدون ، المقدّمة ص 181 .

25 ـ ابن خلدون ، المقدّمة ، ص 186.

26 ـ نفسه، ص 174.

27 ـ نفسه، ص 176.

28 ـ نفسه، ص 177 .

29 ـ نفسه، ص 165

30 ـ نفسه، ص 165 .

31 ـ أنظر رسالة البيروني في عزيز العظمة، أبوبكر الرازي، منشورات رياض الريس، بيروت لبنان 2001، ص 185 ـ 195 .

32 ـ المقدّمة، الجزء الثالث، ص 194 ـ 204 والشواهد مأخوذة من هذا الفصل تباعا، ص 196 ـ 197 ـ 198 ـ 199 ـ 200 ـ 201 ـ 202.وهي صفحات بدايات الفصول.

33 ـ أبو حاتم الرازي، أعلام النبوّة، الردّ على «الملحد» أبي بكر الرازي، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكري، الساقي، بيروت ، لبنان، 2003 ، الباب السّابع، الفصلان الثالث والرابع، والشاهد المذكور ص 237 ـ 238 .

34 ـ يشير ابن خلدون إلى أن الذهب «إنّما يتمّ كونه في معدنه بعد ألف وثمانين من السنين، دورة الشمس الكبرى» ،المقدّمة ج3، ص 199.

35 ـ المقدّمة الجزء الثالث، ص 187 ـ 193.

36 ـ نفسه، ص 188 .

37 ـ نفسه، ص 190 .

38 ـ نفسه، ص 190 .

39 ـ نفسه، ص 191 .

40 ـ انظر أحمد جبار، محمد أبلاّغ، مؤلّفات ابن البنا، م م، ص 49، ويعتمد الكاتبان في ذكر ذلك على كتاب ابن القاضي، جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس، الرّباط ط.1974،ج 2 ص 411.

41- Canguilhem ;Etudes d'histoire et de philosophie des sciences Vrin,1994, p. 9-23, et Idéologie et rationalite dans l'histoire des sciences de la vie, Paris, 1977, chap.I.

42 ـ رشدي راشد، في تاريخ العلوم، دراسات فلسفية، تعريب حاتم الزغل، منشورات بيت الحكمة وكرسي اليونسكو للفلسفة بتونس، قرطاج 2005، فصل : تاريخ العلوم فيما بين الابستيمولوجيا والتاريخ، ص 9ـ

27 أو .L'histoire des sciences entre épistemologie et histoire, p.9-25

43 ـ علم العمران هو العلم الذي عثر عليه ابن خلدون أثناء البحث عن شروط تحقيق التّاريخ، فكان بمثابة الآلة أو القانون الذي يمحص به الأخبار التاريخيّة، وهو علم «مستحدث»، مستقل بنفسه، لأنّه ذو موضوع «وهو العمران البشري والاجتماع الانساني» وذو مسائل، و«هي بيان ما يلحقه من الأحوال لذاته ـ واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا». (نفسه ج1 ص.56).

44 ـ يقول ابن خلدون : «وقدمت العمران البدوي، لأنّه سابق على جميعها كما يتبيّن لك بعد» «وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار، وأما تقديم المعاش، فلأنّ المعاش ضروريّ طبيعيّ، وتعلم العلم كمالي أو حاجي. والطّبيعي أقدم من الكمالي، وجعلت الصّنائع مع الكسب، لأنّها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران كما يتبيّن بعد». (نفسه ج1 ص 63).

45 ـ يمكن اعتبار علوم اللّغة كلها علوم آلة للعلوم النقليّة والعلوم العقليّة على حدّ السوّاء، وكذلك علم المنطق. أمّا علم العمران فهو آلة علم التّاريخ الّذي أدخله ابن خلدون ضمن علوم العقل أو علوم الحكمة وبذلك يضيف ابن خلدون علمين جديدين إلى القائمة المعروفة من علوم العقل.

46 ـ مثال ذلك الفصل الذي يحمل العنوان في أن العلوم إنّما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة (ج2، ص 356). أو الفصل : في أن الصّنائع إنّما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته (ج 2 ص 282) أو الفصل «في أن الأمصار إذا قاربت الخراب انتقصت منها الصّنائع» أو «في أن العرب أبعد النّاس عن الصّنائع» وهما على التوالي جII، ص 287، ج قق ، ص 288.

47 ـ أنظر الفصول الواردة في الجزء الثالث ص 204، 209 ، 211 ، 213 ـ 218، 220، 224، 226.

48 ـ أنظر آخر فصل العلوم العقليّة وأصنافها حيث يقول ابن خلدون : «كذلك يبلغنا لهذاالعهد أن هذه العلوم الفلسفيّة ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هنالك متجدّدة ومجالس تعليمها متعددَة، ودواوينها جامعة، وحَمَلتَها متوفرون، وطلبتها متكثرون» المقدمة، جIII ص 76.

49 ـ يؤكد ابن خلدون في أكثر من موقع على تواصل العلم ومجالسه في مصر وفي عراق العجم وغيابه في المغرب والأندلس حيث يقول في فصل في أنّ تعلّم العلم من جملة الصّنائع : «وإذا تقرّر ذلك، فاعلم أنّ سند العلم لهذا العهد قد كادَ أن ينقطع عن أهل المغرب كلهم باختلال عمرانه وتناقص الدُّول فيه وما يحدث عن ذلك من نقص الصّنائع وفقدانها كما مرّ...» المقدّمة ج II، ص 351 ، وفي مقابل ذلك يلاحظ ابن خلدون : «وأمّا المشرق، فلم ينقطع سند التعليم فيه، بل أسواقه نافقة وبحوره زاخرة لاتصال العمران الموفور واتصال السند فيه. وإن كانت الأمصار العظيمة التي كانت معادن العلم قد خرّبت، مثل بغداد والبصرة والكوفة (...) وانتقل العلم منها إلى عراق العجم بخرسان وما وراء النهر من المشرق، ثمّ إلى القاهرة ومايليها من المغرب...» نفسه جII، ص 353 : وفي الفصل الذي يليه : «في أن العلوم إنّما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، يقول ابن خلدون : «ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنّما هو بالقاهرة من بلاد مصر، لما أن عمرانها مستبحر، وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين، فاستحكمت فيها الصّنائع وتُفنّنت، ومن جملتها تعليم العلم، وأكّد ذلك فيها وحفظه ما وقع لذه العصور بها منذ مائتين من السنين في دولة الترك من أيّام صلاح الدّين بن أيوب وهلمّ جرّا....) فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والرُبُط، ووقفوا عليها الأوقاف المغلّة (...) فكثرت الأوقاف لذلك وعظمت الغلاّت والفوائد وكثر طالب العلم ومعلّمه بكثرة جرايتهم منها. وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب، ونفقت أسواق العلم وزخرت بحارها». نفسه جII ص 357.

ابن خلدون...رائدا لسوسيولوجية اللغة

محسن بوعزيزي *

"اعلم أن لغة أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة، أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها".

«فلما هجر الدين اللغات الأعجمية، وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربيا، هجرت كلها في جميع ممالكها، لأن الناس تُبَّع للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب".

"وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة".

عبد الرحمان ابن خلدون، "المقدمة".

1 - الفرضية

بعيدا عن الإسقاطات المفهومية وجموح تحميل الفكرة الخلدونية وزر ما لا تعني، تفترض هذه الدراسة أن في ما أنتجه ابن خلدون حول اللغة يكشف عن إرهاصات مقاربة سوسيولوجية للغة رغم تناثر عناصرها، فيربطها بشروط اجتماعية وجغرافية وتاريخية. ويبدو البعد الاجتماعي فيما أنجزه من ربط مُحيِّرٍ بين اللغة والهيمنة تتحدّد فيه بروابط القوة.

ويبرز الثقل الاجتماعي للغة كذلك حين تحسّست هذه الدراسة سوسيولوجية الملكة الخلدونية. فهي مكتسب تحولّ إلى كيان، وتحصل تطوريا بكثرة الممارسة لكلام العرب. ولبيان صلة ابن خلدون، قصدا أو ضمنا، بسوسيولوجية اللغة، تعرّض هذا النص كذلك إلى ما في النظريّة الخلدونية من توزيع سانكروني، رسم فيه أطلسية للغة العربية. وتتبعها دياكرونيا كذلك لتختلف عنده باختلاف السياق التاريخي.

ليست اللغة للعرب "بالطبع" كما هو متداول في الحس المشترك، بل تكتسب "ملكة اللغة" بالممارسة والمخالطة حتى يترسخ "منوال الملكة" نموذجا في الفرد فيظهر كأنّه طبيعة أو "جبلة". وهو ليس كذلك في الأصل بل يحصل بسيرورة من الاستبطان لنحو اللغة وعناصر البيان والبلاغة فيها. فملكة اللسان العربي و"منوالها" حسب العبارة الخلدونية لا يستقرآن بالطبع، بل باستبطان "هبيتوس اللغة" بعد طول حفظ وممارسة ومعاشرة لكلام العرب. وتخضع اللغة عند ابن خلدون كذلك لضوابط "إتنوجغرافية". فالمستعجمون "بالمربي"، أي بالمخالطة هم أقرب إلى صناعة اللغة ونحوها من أهلها من العرب. فلما "فسدت" اللغة وصارت "ممتزجة" احتيج إلى وضع النحو، فوضعه من اكتسبها بالمَرْبَى من غير العرب. كما أن المعربيّن من غير العرب كانوا هم حملة العلم بمختلف "صنائعه"، إذ "الملة الإسلامية" كانت

*أستاذ بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية ـ تونس.

"أميّة النزعة والشعار"، ومع ذلك تظلّ البلاغة الإسلامية في نظر ابن خلدون أبلغ من البلاغة الجاهلية. وللغة أيضا منطق جغرافي يرتبط بمسافات القرب والبعد من المدينة، تبتعد عن "لسان مُضَرٍ" ولغة قريش كلما اقتربت من المدينة وامتزجت بغيرها من اللغات ففسدت. ويتحدث ابن خلدون كذلك عن لغة المدينة "لغة أهل الحضر والأمصار" وهي لغة قائمة بذاتها تختلف عن لغة البداوة. وتكشف اللغة في مستوى آخر عن تراتبية اجتماعية يستنكف منها، بما هي "صناعة" أهل السياسة والسلطة والوجاهة الاجتماعية ويعتادها من كان دون ذلك.

2. علم جديد؟

حين تتراكم الرؤى، شرحا ونقدا، ويتعاظم أمر الفكرة لدى العامّة والخاصّة، وتتهاطل الدراسات حولها، لها أو عليها، تزداد الحاجة إلى العودة مجددًا إلى نبعها الأول، خاصّة إذا تعلّق الأمر بمقدمة عبد الرحمان بن خلدون التي مضت على كتابتها قرون، فبلغت في سنتنا هذه مئويتها السادسة تماما وكمالا. تبدأ ملحمة ابن خلدون الفكرية من العبارة التالية "وكأن هذا علم مستقلّ بنفسه"، مبتدؤها أداة التشبيه "كأن"، وهي أعلى درجة في التصوير من حيث الحقيقة، وخبرها علم جديد له موضوعه ومنهجه. معنى هذا أننا إزاء لحظة تأسيسية ابستمولوجية صنعت بحسّها النقدي منعطفا في عصور الانحطاط وليست مجرّد وهم ميتولوجي يضمّد جراح شرق مبخوس أمام غرب متفوّق. قدّم ابن خلدون لكتاب "العبر" فكانت عبرته في المقدمّة علما جديدا باغته اكتشافه في عرض الكتابة، على نحو لم يكن يتوقعّه أصلا. ويبدو أنّه تنبّه إليه في لحظة متأخرة من الإنجاز. فعاد من جديد لينقّح ويضيف مقدمّة المقدمّة (1)، أو بعضا منها وأهمّ ما فيها علم "كأنه مستنبط النشأة"، فإنّه "ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني" (2). وما يلحقه من العوارض، أي القوانين الداخلية التي تحكم المجتمع: "فهذبتُ مناحيه تهذيبا، وقرّبته لإفهام العلماء والخاصّة تقريبا وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدّن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض" (3). هكذا يحدّد ابن خلدون علما موضوعه "العمران" أي الحياة الجماعيّة وما ينجرّ عنها من عوارض وقوانين (4) ومنهجه التاريخ الذي يساعد على فهم العمران. إنّ علم المجتمع، حسب المصطلح الحديث بعين التاريخ لفهم ما يطرأ على العمران من "تبدّل الأحوال"، وفق قراءة موضوعيّة، تجنّب الذهول عن الحقيقة وفق قانون المطابقة، بقيس الغائب من الأحداث التاريخية بالشاهد" (5) لأنّ الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرّد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربّما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادّة الصدق" (6).

أراد ابن خلدون في البداية أن يقفو مسلك المسعودي في "مروج الذهب" حين دون تاريخ عهده في المائة الثالثة غربا وشرقا، فإذا به يقف عند لحظة انهيار مجتمعي، تبدلّت معها أوضاع المشرق والمغرب بالجملة، فكأنّما: "نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة" (7). ولعلّ هذه الظرفية التي طالت البنى المجتمعية لعهده "فكأن بالعالم خلقا جديدا"، هي التي جرّت ابن خلدون باتجاه تأسيس علم مستحدث، يستوعب تبدلاتها، فإذا به يرتطم "بعلم مستقلّ بنفسه" أذهله اكتشافه مثلما أذهله الخلق الجديد لعصره، على انقباضه وشدّة ضعفه وما لحقه من أعراض وأحوال وظواهر يفترض كشف قوانينها الاجتماعية. معنى هذا أنّ المعطيات

التاريخية الكبرى، المسرعة نحو التطوّر أو الانهيار كذلك، وعلى حدّ سواء، يمكن أن تحدث القطيعة الإبستيمولوجية كالتي أحدثها ابن خلدون حين وجد نفسه، في عرض التفكير والتأليف في أحوال عصره أمام "علم مستحدث الصنعة، غريب النزعة" نقله من فنّ التاريخ بما هو خبر عن الاجتماع الإنساني إلى علم المجتمع، فلا يرغب من التاريخ إلاّ فهم الواقع وتفسيره، فيمارسه وفق رؤية كلية. فقد كان ابن خلدون جامعا لضروب مختلفة من المعارف شملت فنّ التاريخ والفلسفة والفقه وعلوم اللّسان والسياسة والاقتصاد والتربية. وبهذه الرؤية الكلية التي تقاطعت فيها الاختصاصات حاول فهم المجتمع وتفسير تبدّل أحواله وحركة تطورّه واتجاهاته فهما أفقيا ينظر في راهنه، وعمودياً بتتبع سيرورته. وفي المقدمة وعي واضح بضرورة أن تتضافر الاختصاصات. فالباحث في تاريخ المجتمعات ووقائعها "محتاج إلى مآخذ متعدّدة ومعارف متنوعة" (8). ودون ذلك قد لا يأمن فيها الباحث من العثور (9). والخوف من مزلّة القدم، جعلته يقطع مع مسلّمات عصره ويقيم جدلا متواصلا مع السائد من الأخبار المستحيلة والقناعات المتداولة بين العامّة والخاصة من العلماء. لكن العلوم تتضافر عند ابن خلدون لتدرس ظاهرة معقدة موضوعها العمران البشري والاجتماع الإنساني. والإنسان، كما يقول التوحيدي "ذو أشياء كثيرة" ولكثرة "ما هو به كثيرٌ يعجزُ عن إدراك ما هو به واحدٌ" (10).

هكذا يحدث المنعرج الخلدوني الأهمّ، ويبدو ذلك في قدرته على التزحلق من فنّ التاريخ إلى علم المجتمع بظواهره وقوانينه الاجتماعية، فكان شبيها في بعض مبادئه بعلم الاجتماع الحديث في أوروبا، مع فارق أساسي في السياق. ففي أوروبا كان مجتمع جديد يتكوّن ويعيش لحظة جائشة بثورته الصناعية. أمّا سوسيولوجيّة ابن خلدون فقد كانت نتاج "خلق جديد" وعلم محدث ولكنّ لشدّة تداعيه إلى التلاشي والاضمحلال، وانتقاض العمران فيه في المئوية الثامنة التي شهدها ابن خلدون.

لا يتعلّق الأمر، إذن، بمنهج جديد في كتابة التاريخ بل بمقاربة كليّة للاجتماع الإنساني في مختلف أعراضه وأحواله، يبدو فيها البعد الاجتماعي عاملا مفصلا. هكذا تعامل ابن خلدون، مثلا، مع المسألة اللغوية ليجعل منها "ظاهرة اجتماعيّة كليّة" -استعارة لعبارة مارسال موس- مرتبطة بسياقية الاستعمال.

3 - اللغة ظاهرة اجتماعيّة موضوعية.

تثير هذه الدراسة ما لوحظ من غياب عام في النصوص القارئة للمسألة اللغويّة عند ابن خلدون، أهملت بالقصد أو بدونه، المقاربة الاجتماعيّة للغة على أهميتها. فكلّ دارس لها، نظر إليها من زاوية اختصاصه الدقيق، فاستحضر ما يناسبه وغيّب ما دون ذلك. اكتفى عبد القادر المهيري، مثلا، بعرض ما ظهر له في النصّ الخلدوني من مألوف في علوم اللسان على عهده، وما بدا مجاوزا له (11). واقفا عند التمييز الاصطلاحي بين اللغة واللسان (12). وتبعه في هذا المنحى عبد السلام المسدّي الذي اقتصر على عرض هيكل المعارف اللغويّة عند ابن خلدون، مشيرا في نهاية نصّه، وفي جملة عرضية، إلى الثقل الاجتماعي في المسألة اللغوية. فهي بذلك: "نموذج الضغط العمراني بالمعنى الخلدوني الصائر بعدُ إلى دوركايم" (13). أما أبو يعرب المرزوقي فقد رأى، عرضا، ابن خلدون أبا علم الاجتماع اللساني بدون منازع (14).

تندرج المسألة اللغوية عند ابن خلدون في سياق اهتمامه بالعمران البشري والتفكير الاجتماعي، فعلاقتها بالمجتمع وثيقة تتغيّر بتغيّره وتفسد بفساد اللسان الأول والابتعاد عنه بالمخالطة، فتصير ممتزجة. إنّه، مثلا، لا يقف عند النحو، القائم على

المنطق بتجريديته، بل يربطه بالواقع ويراه نابعا منه أصلا. ولا يدرس اللغة في ذاتها ولذاتها، لأنّها شديدة الصلة بالممارسة والاستعمال، أي بالظاهرة الاجتماعيّة في وحدتها وكليتّها (15). فاللغة، عنده ملكة في اللسان تحصل بممارسة فعل الكلام ومعاودته، حتى تترسّخ منوالا، يرتسم في المخيال بعد طول معاشرة وحفظ لكلام العرب، فتصبح صفة راسخة في الفرد، ينسج عليها ويعيد إنتاجها من جديد. فالممارسة هي التي تبني المنوال، ولعلّه "هبيتوس اللغة" الذي ينجز في الفرد -متى تحقّق- "الملكة المستقرّة في العبارة عن المقاصد" (16). أفليس في هذا بعض مما ذهب إليه اللساني السويسري فردينان دي سوسير، حين رأى في اللغة نتاجا اجتماعياً لملكة الكلام تتبناّها المجموعة، فتمكّن الفرد من ممارسة هذه الملكة (17). ورغم تنزيل سوسير للغة منزلتها الاجتماعية، إلاّ أنّه يستبعد مقاربتها سوسيولوجيا في سياق حديثه عن علاقة اللسانيات، موضوعا ووظيفة، بالعلوم المقترنة بها. أما عند ابن خلدون، فاللغة نتاج الاجتماع الإنساني، وتكون بلسان الأمّة الغالبة، فيفسّرها اجتماعياً باعتبارها مواضعات الأقوياء والمتغلبين في كلّ مجتمع (18). إنّها ظاهرة اجتماعية تاريخية تتطوّر بالاستعمال وتختلف باختلاف المجتمعات، تتجدّد كلّ لحظة بالممارسة والتواتر من جيل إلى جيل، فيتعلّمها العجم والأطفال حتى أنها جبلّة وليس كذلك، وهنا يقطع ابن خلدون مع السائد في الفكر وفي الحسّ المشترك. فاللغة، بلاغة وإعرابا، ليست طبيعة وجبلّة مثلما هو مسلّم على عهده، إذ كانت "العرب تنطق بالطبع"، بل ملكة تكتسب بالتنشئة الاجتماعية، وضمن سيرورة من التعلّم والتكرار. ومتى استقرّت في الفرد ورسخت، تصبح كأنّها طبيعة فيه، والحال أنّها ليست كذلك، فظاهرها جبلّة وطبع، وباطنها تربية اجتماعيّة وسيرورة من التكيّف مع لغة المجتمع ومنواله في التعبير وفي البيان. كذلك هي اللغة عند فردينان دي سوسير شيئ مكتسب متواضع عليه ولا توجد إلا بمقتضى نوع من التعاقد الاجتماعي نتمثلّها تدريجياً بالتدريب (19).

4- سوسيولوجية الملكة الخلدونية:

الملكة، ملكة اللغة، مكتسب تحولّ إلى كيان، ترتسم منوالا في المخيال بالتعلّم، حتى تبدو كأنّها طبع في الفرد وليست كذلك، إذ الملكة فعل تربوي تحصل تدريجا بكثرة الحفظ والمعاودة والممارسة لكلام العرب، حتى يُصبح كأنّه جبلّة أو طبع في الناطق بها والحال أنّه سيرورة من التعلّم وتكرار الفعل، حتى يترسّخ منوال اللغة فيصير "بنية مبنيّة" يعاد إنتاجها وينسج عليها متى تحققّت في الفرد "الملكة المستقرّة في العبارة عن المقاصد" (20).

إنّ مفهوم "المنوال" هنا مركزي في تعريف ملكة اللسان، والملكة بصورة عامّة، ولعلّه الإضافة الأساسيّة في مقاربة ابن خلدون للملكة. فالمنوال نموذج مثالي نُسج، تطوريا، بالفعل وتكرار الفعل "لحفظ النقيّ الحرّ من كلام العرب" (21) حتى تتكوّن الملكة وتصبح "صفة راسخة"، ظاهرها جبلّة، لصيقة بالكيان وباطنها إنجاز ثقافيّ اجتماعيّ، اكتسب بسيرورة من التكيفّات الاجتماعيّة ومن الاستعمال لكلام العرب. يقول ابن خلدون في كيفية بناء الملكة، أنّها تتكوّن : بكثرة الحفظ من كلام العرب، حتى يرتسّم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبهم فينسج هو عليه، وتتنزّل بذلك منزلة من نشأ معهم وخالط عبارتهم في كلامهم" (22).

ويبدو ابن خلدون متيقظا إلى أهميّة مرحلة الطفولة في ترسّخ الملكة. فما يكتسبه الطفل خلال سنوات تعليمه الأولى : "أشدّ رسوخا وهو الأصل لما بعده، لأنّ السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال ما ينبني عليه" (23).

هذه الفكرة عدّت اكتشافا أنجزته في بدايات القرن العشرين المقاربة الأنتروبولوجية للثقافة خاصةً مع مدرسة الثقافة والشخصيةً". تؤكدّ هذه المدرسة بعناصرها الجامعة لكلّ من Ruth Benedict وMargaret Mead وRalph Linton وAbraham Kardiner, على أنّ الملامح الأساسية للشخصية ترتسم خلال السنوات الأولى من الطفولة بواسطة الثقافة. ومن هنا صاغ كردينار وتبعه رالف لينتون مفهوم "الشخصيـة الأساسية" (24). وليس هذا ببعيد عمّا قصد ابن خلدون من "السابق الأول" ممّا يتلقاه الطفل الذي هو كالقاعدة أو الأساس للملكة. وفي الملكة طبقات، تتراتب بلاغتها، فترتقي أو تنزل بحسب جودة المحفوظ وبلاغته وبمدى قربه أو بعده من اللّسان المُضَرّي.

5. أطلس اللغة عند ابن خلدون: المستوى السنكروني:

يقترب ابن خلدون في بعض المواضع من سوسيولوجيةّ اللغة دون المقاربة السوسيولسانية (25). La sociolinguistique في الأولى تقارب اللغة سوسيولوجيا، بحثا عن متغيّرات ممكنة ترتبط بالسياق الاجتماعي الذي ينتجها (26). أمّا الثانية فالأصل فيها مقاربة لسانية تنفتح على البعد السوسيولوجي. ويبدو لي أنّ هذا أبرز ما أنجزه ابن خلدون وجعل منه رائدا لعلم اجتماع اللغة حين ربطها بسياق الاستعمال، تتغيّر في حركة جولانها، شرقا وغربا، بحسب جغرافية المستعمل وإثنيته وزمنية معاشرته لها، طولا أو قصرا.

وهنا يُحدث ابن خلدون منعطفا جديدا غير مسبوق في عصره وقبله لما يصنّف اللغة بحسب سياقات جغرافية وتاريخية واجتماعيةّ، تقطع أحيانا وليس دائما مع التصنيفات المعياريةّ من قبيل لغة الأشراف مثلا ولغة القرآن ولغة النبيّ ولغة الأدب بنبلها. ولكنّه يعود ليتورّط في مثل هذه المعياريةّ لما يقيم فارقا بين الكلام النقيّ الحرّ والفاسد منه. وفي هذا ابتعاد عن ركن أساسيّ من أركان اللسانيّات الحديثة التي استندت إلى مقاربة موضوعيةّ للغة، ترى فيها شكلا من أشكال التعبير فتختلف باختلاف مستعملها دون اعتبار للأفضليات المعيارية القائمة على الإقصاء. وهو ما يجعل حكم أبو يعرب المرزوقي حين رأى ابن خلدون أبا لعلم الاجتماع اللساني بدون منازع، حكما غير مبررّ في مثل هذه الحالة. ولكنّه يظلّ مع ذلك، وفي حده الأدنى، رائدا لعلم الاجتماع اللغة. يبدو هذا مبررّا، ولو ضمنياً، فيما حاول رسمه من أطلسيةّ للغة العربية، تبدأ من المركز، وتمثلّه لغة قريش "أفصح اللغات العربية وأَصْرَحَهَا"، وفصاحتها راجعة إلى انغلاق جغرافيتها عن الآخر من جميع جهاتها، تليها دائرة جغرافية ثانية تحيط بها، قريبة في تعبيرات أهلها من "صريح العربية" (27) ومنها قبائل ثقيف وهذيل وخزاعة. وبقدر ما نبتعد عن المركز، تتميّع الحدود فتتقاطع الإثنيات، عربا وفرسا وروما وحبشة، فتضعف الملكة بمقدار البعد من المركز وبدرجة العمق في المخالطة. وعلى نسبة المخالطة يكون الابتعاد عن ملكة اللسان الأول، اقترابا من الملكة الثانية التي للعجم(28) ينسحب هذا على لغة أهل إفريقية والمغرب التي صارت ممتزجة بالمخالطة. ثمّ إنّ هؤلاء غلبّوا منطق اللغة على ملكاتها فابتعدوا عن صناعة العربية عملا واقتربوا منها علما. ولأنّهم كذلك، أكثر تمسكًا بقوانين اللغة من ملكاتها، فقد صيرّوها علما صرفا، فبعدوا عن ثمراتها، وهي عنده الملكة.

ومن المثير ملاحظة أن طريقة النطق "بالقاف" أيضا تختلف باختلاف الجغرافيات الاجتماعيةّ؛ فهي قاف مفخمةّ في لغة المدينة وقاف قريبة من الكاف في لغة البدو فصارت مقياسا للتراتب والتمايز الاجتماعي وللتفريق بين الدخيل والأصيل في عروبيته (29) فمن أراد أن يتعرّب فعليه أن يجيد النطق بالقاف "من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى" (30) ليظهر بذلك

أنّ مضريّ اللغة، لغة النبيّ بعينها، حتى أن من قرأ القرآن بغير هذه القاف المضرية فقد "لحن وأفسد صلاته، في رأي الفقهاء (31).

6 ـ سياقية اللغة: المستوى الدياكروني:

لا يكتفي ابن خلدون بتوزيع اللغة أفقياً بل ينظر إليها في سياق تطوريّ، تعاقبيّ. فكلّما ارتحلت اللغة عبر التاريخ وتداولتها الأجيال، جيلا بعد جيل، اختلفت في مبناها ومعناها فتبتعد عن بنيتها الأصلية أو تصير ممتزجة وقد تذهب كلياً فتنقلب لغة أخرى. فقد كانت اللغة العربية فترة امتداد الدولة الإسلامية، زمن عمر ابن الخطاب، هي اللغة الشرعيّة (Légitime) المهيمنة، ما دامت لغة الأقوى، إذ "الناس تبّع للسلطان وعلى دينه" .(32) ولماّ امتدّت الدولة الإسلاميّة، شرقا وغربا، امتزجت اللغة العربية باللغات الأعجميّة فضمرت ملكتها وتغيّر إعرابها وبعض أحكامها. أما اللغة التي عاصرها ابن خلدون في المائة الثامنة فقد تغيرّت كذلك بالمخالطة، فصارت "ممتزجة"، بعيدة في بعض أحكامها عن لسان مضر ولكنها رغم اختلافها تظلّ قادرة على التبليغ ببلاغتها الخاصّة. ولم تفقد إلاّ حركات الإعراب في آخر الكلام، وليس بضائر لها، ما دامت اللغة تختلف باختلاف المستعمل وسياق الاستعمال. وهنا تظهر بوضوح المقاربة السوسيولوجية للغة التي تربط اللغة، بنيةً ودلالةً، بمعطيات اجتماعية وبروابط القوة. فقد ابتعدت لغة عصره عن لغة مضر حتى انقلبت أخرى مغايرة لكنها ظلّت قادرة على تحقيق التواصل و"التعبير عن المقاصد" (33). ويدعو ابن خلدون إلى دراسة خصوصيات اللسان العربي لعهده وكشف القوانين التي تخصّه والتي نسجها سياق اجتماعي وتاريخي مغاير: "ولعلّنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربيّ لهذا العهد واستقرينا أحكامه، نعتاض عن الحركات الإعرابية التي فسدت في دلالتها بأمور أخرى وكيفيات موجودة فيه، فتكون لها قوانين تخصّها. ولعلها تكون في أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضرّ، فليست اللغات وملكاتها مجانا". وهنا يقطع ابن خلدون مع معيارية عصره. وينظر إلى اللغة نظرة سوسيولوجية تربطها بواقعها الاجتماعي، الحي، المتطورّ.

7 ـ اللغة والهيمنة:

في نص من نصوص المقدمة كتب ابن خلدون فصلا محيرا سمّاه "في لغات أهل الأمصار"، يربط فيه اللغة بروابط القوة. فاللغة المهيمنة التي تحتكر القول، وتفرض شرعيتها كلغة "اعتباطية" غير قابلة للاحتجاج، هي لغة المجتمع المهيمن بدينه: "اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة، أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها" (34) ولأن الهيمنة كانت لصالح الدولة الإسلامية على عهد ابن خلدون، فقد كانت العربية هي اللغة الشرعية التي وجب استعمالها وهجر ما عداها من اللغات الأعجمية، لأنها "خبٌّ" أي مكر وخديعة، كما يقرر عمر بن الخطاب، فتقصى بحكم المهيمن من الاستعمال حتى لدى الناطقين بها، إقصاءً يصل حد موتها. يدعو جون لوي كالفي(Jean Louis Calvet) في نفس هذا المعنى إلى كشف كل أنواع الهيمنة والامبريالية اللسانية التي تمارسها المؤسسة الاستعمارية حين أجهزت على اللغات المحلية إجهازا بلغ حد قتلها. "glottophagie" وليست اللغة عنده، بما فيها من جماعات لسانية "communautés linguistiques" سوى خلق الدولة وكذبتها، تشريعا للهيمنة وتأكيدا لتفوّق الغرب المسيحي على "الشعوب البدائية". ولقد مارست اللسانيات كذلك تحت وطأة السياسي الايديولوجي نوعا من النفي للغات الشعوب الأخرى. وعليها الآن أن تكون مناضلة (35).

ولكن اللغة العربية كذلك فقدت شرعيتها الاحتكارية وكادت تذهب لما تغيرت روابط القوة، واستولى العجم من الديّلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق وزناته والبربر بالمغرب على جميع الممالك الإسلامية. (36) هكذا يخضع ابن خلدون اللغة لروابط الهيمنة. فاللغة المهيمنة هي لغة الدولة المهيمنة، تقوى بقوتها وتضعف بضعفها. فحينما كانت روابط القوة لفائدة الدولة الإسلامية وصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب أُسندت شرعية احتكار السلطة لفائدة اللغة العربية ونُهي عن غيرها من اللغات الأعجمية لما فيها "رطانة ومكر". أما حينما أُخضعت الدول الإسلامية وفقدت سلطانها، ""فسدت اللغة العربية على الإطلاق" (37) معنى هذا أن ابن خلدون لا يدرّس اللغة كموضوع مستقبل بذاته، فيبحث عن معنى الكلمة وقوتها داخل الكلمة ذاتها، كما فعل فردينان دي سوسير، بل يربطها بشروط استعمالها وعلاقات القوة التي تحكمها.

الهوامش والإحالات

(1) يبدو لي أنَ ابن خلدون قد ارتطم بعلمه الجديد ارتطاما غير مقصود مسبقا، إذ لم يكن يروم سوى إنجاز قراءة موضوعيةً للتاريخ فإذا به يكتشف علما جديدا لا يعدو فيه التاريخ أن يكون سوى منهج لموضوع هو العمران البشري والاجتماع الإنساني. ولعلّ هذا ما يفسّر تردّد ابن خلدون بين مقصد رامه في البداية يتعلّق بفنّ التاريخ بما فيه من نظر وتحقيق، وبين نتيجة بلغها على وجه الصدفة كان فيها التاريخ نهجا وليس موضوعا. وأمام هذه المفاجأة العلميةً عاد ليضيف ما اكتشفه من علم وفاته أن يحذف بعض الفقرات بحثا عن تجانس نصهً.

(2) عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأولّ، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 70.

(3) المرجع نفسه، ص (32–33).

(4) المرجع نفسه، ص 70.

(5) المرجع نفسه، ص 37.

(6) المرجع نفسه، ص 37

(7) المرجع نفسه، ص 63.

(8) المرجع نفسه، ص 37.

(9) المرجع نفسه، ص 37.

(10) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، دار الكتب العلمية، بيروت، (بدون تاريخ)، ص. 444.

(11) عبد القادر المهيري، "ابن خلدون وعلوم اللسان"، حوليات الجامعة التونسية، كليةّ الآداب والعلوم الإنسانيةّ، عدد 24، تونس 1985.

(12) عبد القادر المهيري، "مصطلحا اللغة واللسان عند ابن خلدون"، حوليات الجامعة التونسيةّ، كليةّ الآداب والعلوم الإنسانيةّ، عدد 25، تونس، 1986.

(13) عبد السلام المسدّي، "علوم اللسان عند ابن خلدون"، المورد، العدد الأول، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص. 26.

(14) أبو يعرب المرزوقي، "منزلة اللسان وعلومه في مقدمةّ ابن خلدون"، المسار، السنة الاولى، العدد الاول، الدار التونسية للنشر، خريف، 1988.

(15) المرجع نفسه، ص. 81.

(16) عبد الرحمان بن خلدون، مرجع سابق الذكر، ص. 731.

(17) فردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، 1985، تونس، ص 29.

(18) انظر المقدمة، فصل "في لغات أهل الأمصار"، يقول ابن خلدون في هذا السياق: "اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة، أو الجيل الغالبين عليها أو المختطّين لها"، مرجع سابق الذكر، ص457.أنظر أيضا أبو يعرب المرزوقي شارحا لهذا، مرجع سابق الذكر، ص 31.

(19) فريدنان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، مرجع سابق الذكر، ص .35

(20) المقدمة، ص. 731.

(21) المرجع نفسه، ص. 750.

(22) المرجع نفسه، ص. 731.

(23) المرجع نفسه، ص. 701.

Encyclopedia Universalis, Tome 2, Terme anthropologie ,1996, p. 522.

(24) في سوسيولوجية اللغة يبرز البعد السوسيولوجي أصلا فيها، وفي المقاربة السوسيولسانية تسند الأولوية للسانيات (La linguistique)الأولى تعتبر مقاربة سوسيولوجية للغة تنزع إلى الكشف عن البعد الاجتماعي عبر المعطى اللساني، كالبحث عن الفروقات الاجتماعية أو التكوين الثقافي لفرد أو لمجموعة ما من خلال النشاط اللغوي، أنظر مثلا:

(25) -Jean-Baptiste Marcellesi et Bernard Gardain, Introduction à la sociolinguistique, Librairie de Minuit, Paris, 1974, p. 19.

(26) William Lavabo, Sociolinguistique, les éditions de Minuit , Paris ,1974,p.19.

(27) المقدمة، ص. 723.

(28) المرجع نفسه، ص 727.

(29) المرجع نفسه، ص 725.

(30) المرجع نفسه، ص 725.

(31) المرجع نفسه، ص 726.

(32) المرجع نفسه، ص 457.

(33) المرجع نفسه، ص 724.

(34) المرجع نفسه، ص 725.

(35) المقدمة، مرجع سابق الذكر، ص 457.

(36) المرجع نفسه، ص 457.

(37) Louis Jean Calvet, Linguistique et colonialisme, petit trait de glottophagie, petite bibliotheque Payot, Paris, 1974, p 10.

أفكار جديدة حول الملكة اللّسانيّة عند ابن خلدون

فوزي رشيد*

ممّا لا شكّ فيه أنّ ابن خدون عالم كبير وموسوعي بكل ما تعنية الكلمة من معنى، فقد نشرت عنه الكثير من الكتابات المليئة بالاعجاب والتّقدير ممّا يجعل المتحدّث عنه حالياً يعجز فعلا عن إيجاد الكلمات التي تساعده على تقديم المديح الذي يتناسب وموهبة هذا الرجل الملهم ، وتلك الموهبة التي ملأت دنيا العلم بأريجها.

لن أدّعي الاتيان بشيء جديد عن الموهبة العلميّة التي كان يتمتّع بها ابن خلدون. كما أنّ الموضوع الذي أتناوله يتعلّق بالملكة اللّسانية في نظر ابن خلدون وبكلمة أخرى باللغة البشريّة كما تصوّرها وصوّرها عالمنا الجليل ابن خلدون.

لقد ذكر هذا العالم الكبير في المقدمة : ـ "يظنّ الكثير .. ممّن لم يعرف شأن الملكات أن الصّواب للعرب في لغتهم أمر طبيعي وأنّم كانوا ينطقون بالطّبع، ولكن الحقيقة تشير إلى أنّ هذه القابليّة عند العرب ما هي إلاّ ملكة لسانية في نظم الكلام رسخت فظهرت كما لو أنّها جبلة وطبع (1).

ويرى ابن خلدون، إضافة إلى ذلك ، أن اللغة هيّ فعل يعود إلى اللسان ونتاجه تكتسب بالسّماع والمـران والتدريب ويندرج هذ الاكتساب من الصفة إلى الحال إلى الملكة. وإن لهذه الملكة قوانين تحكمها في تحصيلها وإحداثها وتصورها (2).

ولا يقصد ابن خلدون بذلك اللّغة العربيّة وحدها بل هي فكرة عامة تنطبق على كل اللّغات،لأنّ اللّغات في حقيقتها هي إحدى مظاهر المجتمع الإنساني (3)

وبعد عرض هذا الجزء اليسير من آراء العلامة ابن خلدون لا بدّ لنا أن نقول بأنّ هذا الرّجل الفذّ كان متميزًا بأرائه وامتلاكه القدرة على كشف طابع التأريخ القديم وأن يكوّن بنفسه صورة تقريبيّة عنه، بحيث تمكّن من التّصريح بأنّ الإنسان لم تتولّد لديه اللغة إلاّ بعد فترة طويلة من عيشه على وجه البسيطة وهذا القول كما نعلم هو الحقيقة بعينها، لأنّ الانسان لم يتوصّل الى صناعة اللغة إلاّ بعد أن مرّ بسلسلة طويلة من التطوّرات البايولوجية، ولم يكن ليخطو الخطوات الأولى في مجال تصنيع لغته إلاّ بعد أن تطوّر من مرحلة إنسان النّيندرتال إلى مرحلة الانسان العاقل في حدود 45 ألف سنة قبل الميلاد.

وما نودّ إضافته في هذا المجال هو أنّ الإنسان العاقل قد نشأ في منطقة الشّرق الأدنى لأن مناخها كان

*أستاذ اللغات والحضارات القديمة، مفكرعراقي، المعهد العالي للعلوم الإنسانيّة بتونس.

مناسبا إلى عيش الإنسان وتطوّره، ودليل ذلك هو أنّ اللّغة الآرية لم تظهر في أوربا كما سنبيّن ذلك فيما بعد ظهور الزراعة في حياة الإنسان.

ولكي نلقي الضوء على هذه التصوّرات نقول : لم يحدث شيء على سطح هذه الكرة الأرضيّة أوزال من عليها ما لم يترك أثرا يدل عليه، فالعصور الجليديّة مثلا والبراكين والداينصورات وغيرها من الظواهر الطبيعيّة قد حدثت على الكرة الأرضيّة وزالت من عليها ومع ذلك تمكن العلماء المختصّون من التعرّف عليها من خلال الآثار التي تركتها على الأرض. ولكي يكون موضوع اللغّة واضحا نشير إلى أنّ الأدلّة العلميّة تؤكّد بأن الانسان قبل خمسين ألف سنة قبل الميلاد ما كان يمتلك لغة يتفاهم بوساطتها مع أقرانه، بل كان البشر يتناجون العقول فيما بينهم، أي أن الواحد منهم كان يستطيع قراءة أفكار الآخرين من نظرائه. وهذا التناجي كان يمنع تجمعهم والعيش مع بعضهم البعض في مكان واحد. ولتوضيح هذه الحقيقة نقول : لو شاء القدر أن يدرك كل فرد من أفراد عوائلنا الحالية أن يعلم ما في ذهن بقيّة أفراد عائلته من أفكار فسوف يصبح عيش أفراد تلك العوائل سوية أمرا مستحيلا، وهذا بدوره سوف يجعل موضوع قيام المجتمعات البشريّة شيئا بعيد المنال وعدم قيام مجتمع يمنع تطوّر العلم، لأن العلوم بكل أنواعها ما هي إلاّ نتاج مجتمع وليست نتيجة جهود فرديّة.

فمعرفة ما هو موجود في أذهان الآخرين إذن يقف حجر عثرة في وجه العلم والتطوّر. وما دام هدف الحياة هو اكتشاف سر هذا الكون وعظمة خالقه فلا بدّ لنا أن نتخلّص من قابلية قراءة أفكار الآخرين. وقد تحقّق للبشر ذلك بصورة تدريجيّة وكتعويض لخسارتنا لقابليّة تناجي العقول نمت لدينا أولا إمكانية استخدام الاشارات ومن ثمّ اللغة، وهذه الناحية جعلتنا نتفاهم مع بعضنا البعض ومن دون تمكّن الآخرين من التعرّف على ما هو موجود من أفكار قد تزعج الآخرين في رؤوسنا. و قد حدث ذلك خلال الفترة المحصورة ما بين 50.000 ـ 40.000 ق.م. وبالتأكيد فإن عددا من الملاحظين أو القراء سوف يطالب بالدليل المقنع لمثل هذه التصريحات. ولذلك نقدّم الأدلّة الثلاثة الآتية تأكيدا لما نحن بصدده.

أ ـ ظهور المجتمعات البشريّة :

إنّ أعمال الحفر والتنقيب عن الآثار في المواقع العائدة الى فترة عصور ما قبل التاريخ قد أوضحت لنا بشكل لا يقبل الشكّ بأنّ الانسان القديم قد بدأ يعيش في مجتمعات صغيرة منذ حوالي 45 ألف سنة قبل الميلاد. وهذه الأدلة القاطعة على تلك المجتمعات الأولى هي الدلّيل المباشر على البدايات الأولى بظهور اللغة وتمكن أفراد تلك المجتمعات من التفاهم فيما بينهم لغوياً وليس عن طريق تناجي العقول.

وهذا التّاريخ الذي تعود إليه أقدم المجتمعات البشريّة يكشف في الوقت نفسه عن مرحلة جديدة في سلسلة تطوّر الانسان، لأنّها قد أفرزت تطوّر الانسان العاقل عن إنسان النيندرتال. وهذا ما يوضّح بحد ذاته أن تطوّر الانسان منذ مرحلة النيندرتال بدأ يصبح عقلياً أكثر مما كان عضوياً، أي أن التطوّر صار ثقافياً وليس بايديولوجيا، كما كان يحدث في المراحل السابقة نتيجة اختلافات بيئيّة أوصلت الانسان الى مرتبة إنسان النيندرتال.

ب ـ الحاسّة السّادسة :

ممّا لا شكّ فيه أنّ حاستنا السّادسة لها علاقة بموضوع تناجي العقول، والضعف الذي تعاني منه هذه الحاسّة باستثناء بقيّة الحواس الأخرى يشير ولا شكّ إلى أنّها في طريقها إلى الاضمحلال النهائي.

ج ـ الغدّة الصنوبريّة

وهي إحدى غدد الدّماغ المهمّة وأهميتها نابعة من

أنها المسؤولة عن إمكانيّة تناجي العقول. وبسبب رغبة الانسان الملحة في التخلّص من قابليّة تناجي العقول من أجل قيام المجتمع فقد اضمحلّت تلك الغدّة وتحولّت إلى غدّة ضامرة لا فائدة منها بعد أن كانت مسؤولة عن إمكانيّة تناجي العقول.

وهذه التغيّرات التي حصلت على الانسان هي التي نقلته من مرحلة إنسان النيندرتال إلى مرحلة الانسان العاقل، وأكدت في الوقت نفسه أنّه يتجه غريزياً صوب التطوّر، لأن التطوّر في حقيقته يمثّل صرف الحياة على سطح كرتنا الأرضيّة.

وبناء على ذلك صارت الأشياء الجميلة في حياة أي إنسان هي تلك الأشياء التي لها علاقة بالحياة أولاً وبالتطوّر ثانيا ومماً يؤكّد ما أشرنا إليه هو منظومة قانون الجمال العام الذي ينص ّعلى ما يلي :

«الجمال هو كل شيء يمتلك، ينتج، يسبب، يساعد، أو يذكر بالحياة وبالتطوّر كما ينبغي لهما أن يكونا من وجهة نظرنا الشخصيّة (4).

هذا وإنّ بناء اللّغة أو أي شيء آخر يخدم الحياة وتطويرها لا بد ّوأن يبنى على قيم جماليّة ثابتة يحبّها الناس ويتفاءلون بها خيرا . وبناء اللّغة العربيّة أوضح أن الانسان قد اعتمد في ذلك على ناحيتين أساسيتين، الأولى كما ذكرنا هي قاعدة جماليّة لها علاقة بالحياة، وأخرى تمنح الأمل بالحصول على الخير والبركة. وهاتان الناحيتان قد وجد الانسان في جسمه ما يمثلهما. الأولى تمثلت في ظاهرة التناظر، أي تناظر جانبي الجسم البشري، تلك الظاهرة التي لا يوازيها في الأهميّة شيء آخر والانسان يعمل تحت تأثير الجاذبيّة الأرضيّة والدليل على ذلك هو عدم وجود كائن حي ّأو صناعة بشريّة متنقلة إلا ّوعملت متناظرة الجانبين. ولهذا السبب بالذّات فإنّ الكثير من الأسماء الأولى كانت مؤلفة من مقطعين متشابهين مثل : بابا ، ماما، هدهد. وما شاكلها من الكثير من الأسماء (5).

وقبل الانتقال الى زاوية أخرى من زوايا الموضوع لا بدّلنا وأن نذكر عدم رضى ابن خلدون على ما قيل بخصوص إسم البربر، حيث أشار بالحرف الواحد: «ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة في أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب أنّهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى افريقيّة والبربر من بلاد المغرب وأن افريقيش بن قيس بن صيفي من أعاظم ملوكهم الأول وكان لعهد موسى عليه السّلام أو قبله بقليل غزا افريقية وأثخن في البربر وإنه الذي سمّاهم بهذا الاسم حين سمع رطانتهم وقال ما هذه البربرة فأخذ هذا عنه ودعوا به من حينئذ» (6).

والإسم بربر في حقيقته من أقدم الأسماء التي نطقها البشر وهو يستند على قيمة جماليّة. والأدلّة على أن كلمة بربر تعتبر من أقدم الأسماء أنّها متكونّة من مقطعين متشابهين، أي متناظرين، فضلا على أنّها تبدأ بحرف الباء لأن تركيبة الفم البشري قد تسببت في أن ينطق الانسان الحروف الشفّوية قبل غيرها من الحروف الأخرى. والباء هو في مقدّمة تلك الحروف، بدليل أن الطفل يستخدم الحروف الشفويّة عندما يبدأ نطقه لأول مرة وأولها الباء لأنّه أسهل الحروف الشفويّة نطقا.

وعلاوة على ما تقدّم فإنّ المعلومات المتوفّرة لدينا تؤكّد بأن البشر قد جعلوا من العدد ثلاثة عددا يرمز إلى البركة من قبل أن تظهر الزّراعة في حدود الألف العاشرة قبل الميلاد في حياتهم بفترة طويلة والسبب في ذلك راجع إلى أنّ الإنسان قد تعرف على الأعداد من خلال جسمه، حيث أنّه عرف العدد واحد قبل غيره من بقيّة الأعداد من خلال ذاته، لأن جسمه كلّه يمثّل العدد «واحد» وعرف العدد اثنين من خلال تناظر أعضاء جسمه بدليل أن التثنية في اللّغة العربيّة كانت في الأصل مقتصرة على أعضاء الجسم المتناظرة (7).

أمّا العدد ثلاثة فليس في جسم الانسان ثلاثة أعضاء متماثلة تمكنه من التعّرف على العدد المذكور، ولذلك فإنّ العدد ثلاثة لا يكون أمامه إلاّ من اجتماع ثلاثة

أشياء متماثلة أو مختلفة أو من اثنين متشابهين وثالث مختلف أو الأولّ مختلف والاثنان الآخران متشابهان، ولذلك أخذ الجمع في اللغّة العربيّة دون أغلب اللغّات المعروفة في العالم يبدأ بالعدد ثلاثة.

واعتمادا على قانون التشابه السّحري، الذي ينصّ على أن العلل المتشابهة تنتج عنها نتائج متشابهة، أي أنّ الخير لا ينتج عنه إلاّ خير والشرّ لا ينتج عنه إلاّ شرّ، فقد أخذ العدد ثلاثة يرمز إلى البركة ما دام الجمع هو الكثرة، أي الوفرة، أي البركة.

وهذا التحولّ المبكر قد صار القاعدة الأساسيّة لبناء اللغّة العربية، وكمثال على ذلك فإنّ الحالات القواعديّة هي ثلاثة لا أكثر: الرفع والنصب والجر. والزمن فيها مقسّم كذلك إلى ثلاثة مراحل لا أكثر وهي الماضي والحاضر والمستقبل. وجسم الانسان مقسّم أيضا إلى رأس وجذع وأطراف. و95 ./. من جذور الأسماء والأفعال هي ثلاثية الحروف.

وفضلا على ذلك فإنّ العرب قبل ظهور الزرّاعة لم يسمّوا من الألوان إلاّ ثلاثة فقط وهي: الأحمر والأخضر والأصفر. وبعد الزرّاعة ثلاثة أخرى فقط وهي: الأبيض والأسود والأزرق ولم يعطوا الألوان الأخرى أسماء خاصّة بها.

هذا وممّا تجدر الإشارة إليه هو أنّ الإنسان الذي لم يجد في جسمه ثلاثة عضاء متماثلة لم يرُق له أن يرتبط الجمع بأمثلة تقع خارج نطاق الجسم البشري. ولذلك فإنّ عدم الرضى هذا قد دفعه في فترة ظهور الزرّاعة إلى التأثر بأعضاء الرجل التناسلي بحيث أنّه بدأ يصوغ أسماء الأعلام ثلاثية المقاطع، فيها المقطع الأولّ مختلف والاثنان الآخران متشابهان. وفي مثل هذه الأسماء اقترح أحد الباحثين في الدرّاسات المسماريّة أن هذا النوع من أسماء الأعلام يعود إلى لغة سميّت بلغة الموز(8) BA.NA.NA. LANGUAGE. ولكن النّصوص المسماريّة التي ظهرت في المناطق الشرقيّة من العراق، والتي قمت شخصياً بترجمتها قد احتوت أيضا على أسماء أعلام فيها المقطعان الأولاّن متشابهان والثالث مختلف، وحسب اعتقادي فإنّ مثل هذه الأسماء متأثرة بالأعضاء الجذابة عند المرأة وهي الثديان والعضو التناسلي الحقيقي. ولذلك اقترح تسميتها لغة كلكادو(9). KA.KA.DU. LANGUAGE. لأنّ هذا الإسم يتألفّ من مقطعين متشابهين وثالث مختلف، وفيما يلي نماذج من هذين النوعين من الأسماء:

أ- أسماء لغة BA.NA.NA.

1 ـ نفر ـ تي ـ تي : إسم الملكة المصريّة القديمة ذات الرقبة الجميلة.

2 ـ خم ـ با ـ با : إسم وحش الغابة الغربيّة في ملحمة الملك السومري كلكامش، أحد ملوك مدينة الوركاء.

3 ـ علي ـ با ـ با : الإسم الشهير في قصة علي بابا والأربعين حرامي.

4 ـ ر ـ با ـ با : إسم آلة موسيقيّة وتريّة عربية.

5 ـ واكا ـ دو ـ دو : عاصمة بوركينا فاصو الأفريقيّة.

ب- أسماء لغة KA.KA.DU.

1 ـ تا ـ تا ـ آر = وهو إسم التتر، المعروفين كذلك باسم المغول.

2 ـ جم ـ جم ـ آل = إسم مدينة قرب السليمانية.

3 ـ بَ ـ بَ ـ غاء = إسم طائر الببغّاء.

5 ـ سو ـ سو ـ كي = إسم علم ياباني الأصل.

والدلّيل المادي على أن هذا النوع من الأسماء متأثر بأعضاء الجسم البشري هو أن التثنية في اللغّة العربيّة كانت متأثرّة كذلك بأعضاء الجسم المتناظرة. والشاهد على ذلك أنهّا كانت في مراحل اللغّة العربيّة الأولى

مقتصرة على الأعضاء المتناظرة في الجسم الانساني (10). ومثل هذه الحقيقة وغيرها تؤيّد ما ذهب إليه ابن خلدون بأن اللغة في الانسان صنعة وليست جزءا من طبعه. ومن الأدلّة الأخرى التي تدعم وجهة نظر ابن خلدون القائلة بأن اللغة صنعة بشريّة هو أننا نستطيع أن نحدّد الفترة الزمنيّة لبداية تلك الصنعة بالنسبة للمجموعات البشريّة.

إذ تؤكّد المعلومات المتوفرّة أن اللغة العربيّة قد سبقت صنعتها صنعة اللغات الهنديّة الأوربيّة على سبيل المثال، والدليل الذي بين أيدينا يؤكد بأن العربيّة قد سبق ظهورها اكتشاف الانسان للزّراعة، لأن موقع الفعل في الجملة العربيّة يأتي في البداية، ذلك أنّ الفاعل قبل الزّراعة كان باستمرار الطبيعة ولم يكن للإنسان أي دور واضح في مسيرة الأحداث الطبيعيّة المؤثّرة على غذائه وحياته بينما صار للإنسان فيما بعد الزراعة دور فاعل وكبير في إنتاج غذائه وحماية نفسه وحيواناته ولذلك صار له، أي للفاعل في هذه اللغات الدّور البارز والفعّال من بعد ممارسة الزّراعة، ولهذا السبّب بالذّات فقد حلّ دور الانسان محل الطبيعة التي كانت هي الفاعل وحدها قبل ممارسة الزّراعة. وبناء على ذلك صار ترتيب الجملة في اللغات الهندية الأوربيّة يبدأ بالفاعل ومن ثمّ الفعل فالمفعول، بينما تبدأ اللغة العربيّة أساسا بالفعل ومن ثمّ الفاعل فالمفعول.

أمّا الظاهرة الأخرى التي تبرهن على قدم اللغة العربيّة بالنسبة إلى للغات الهنديّة الأوربيّة، هو أن الانسان العربي عندما بدأ يصنع لغته كانت قواه الباراسايكولوجيّة (= قراءة الأفكار) لا تزال نشطة ولم تختف لديه بعد، ولذلك كان بإمكانه آنذاك أن يتعامل مع الجمادات بصورة مقاربة لمعاملته للأحياء، والسبب في هذه الناحيّة يرجع الى الحقيقة العلميّة التي تقول بأن كل جسم في الدنّيا سواء كان حيّاً أم جمادا له ذبذبة خاصّة به وقلما أو بالأحرى نادرا جداً أن تتوافق ذبذبة جسمين مهما كان نوع كل واحد منهما. وإذا حصل هذا التوافق فأنّه يمنح الامكانيّة بأن يؤثّر كل واحد منهما على الآخر، والأشخاص الذين يمتلكون قوى باراسايكولوجية يستطيع البعض منهم وليس جميعهم أن يناغم ذبذبته مع الآخرين وهؤلاء كانوا في بداية ظهور اللغة يستطيعون بهذه القابليّة أن يؤثّروا على الأشياء الجامدة مما تسبّب في بروز الاعتقاد بأن الجماد فيه حياة مقاربة لحياة الانسان. وهذا الاعتقاد هو الذي جعل اللغة العربيّة دون غيرها من اللغات التي لا تفرق بين العاقل والجماد ولكنّها تفرق بين المذكّر والمؤنّث.

وتسمّى الفترة الزمنيّة التي حدثت فيها مثل هذه الظاهرة من قبل المختصّين بالفترة الاحيائيّة أو الفتشية. ANIMISIM .

وعلى سبيل الخاتمة نرجو مخلصين أن نكون قدّمنا بعضا من المعلومات الجديدة حول تصنيع اللغات عامةّ، واللغة العربيّة خاصّة والتي لم تتوفرّ لا لابن خلدون ولا لغيره من الباحثين المبدعين العائدين إلى الفترات المقاربة إلى فترة ابن خلدون، لأنّ الفارق الزّمني بين فتراتهم وعصرنا الحاضر تقدّر بحوالي ستّة قرون ونصف.

الهوامش والإحالات

1 ـ مقدّمة ابن خلدون 4/1279 .
2 ـ د. محمد عبد، الملكة اللّسانية في نظر ابن خلدون، القاهرة، ص 33 .
3 ـ المقدّمة، الفصل 37 في أن اللغة ملكة صناعية ، ص 613.
4 ـ د. فوزي رشيد، الجمال وأسراره عبر التّاريخ، الكتاب حاليًا تحت الطّبع، ص 66.
5 ـ د. فوزي رشيد، الفكر عبر التّاريخ، القاهرة 1995، ص 11 ـ 12.
6 ـ ابن خلدون، المقدّمة، ص 12 ـ 13.
7 ـ الفكر عبر التّاريخ، مصدر سابق، ص 8 ـ 9.
8 ـ أنظر : GELB.SARGONIC TEXT FROM DIYALA REGION,1952
9 ـ د. فوزي رشيد، حمدين4، أقدم النّصوص الأكدية، ص 5 ـ 40 .
10 ـ د. صبحي الصالح، دراسات في اللّغة العربيّة، ص 95 ـ 105 .



ابن خلـــدون ... ناقـــداً

محمـــود درابســـة*

يُعد عبد الرحمن ابن خلدون (ت808هـ) واحداً من أبرز المفكرين العرب في المغرب العربي في مجالات الفكر، والسياسة، والأدب، والعلوم الاجتماعية، والتاريخية فقد أصبحت موضوعاته الفكرية والاجتماعية مجالاً هاماً من مجالات البحث العلمي في جامعات العالم.

وإضافة إلى تميزه في معارف مختلفة، فقد تميز أيضاً في مجال النقد الأدبي على الرغم من عدم مزاولته للنقد الأدبي إلا في جزء يسير من كتابه المقدمة. ولعل أبرز ما توصّل إليه ابن خلدون في هذا المجال هو الربط بين نظريته الاجتماعية وما تعاينه من معارف في علوم الحضارة والأجناس البشرية وبين الأدب والبلاغة. فقد توصل ابن خلدون إلى التأكيد بأن سبب تفوق أبناء المشرق العربي على إخوتهم أبناء المغرب العربي في مجال العلوم اللسانية هو الحضارة والعمران، فضلاً عن الأجناس البشرية المجاورة لهم مثل العجم، وهم أبناء بلاد فارس تحديداً الذين برعوا في صنوف البلاغة المختلفة، وهذا ما جعل أهل المغرب يتوجهون إلى فنّ البديع الذي يُعنى بالزخرفة اللفظية، في حين أن ضروب البلاغة الأخرى مثل علمي البيان والمعاني يحتاجان إلى دقة أكثر من غيرهما من صنوف البلاغة، وذلك لارتباطهما المباشر بتشكيل المعاني والصور الشعرية، وهذا ما يجعل الباحث يغوص في غموض المعاني، مما جعل الأمر صعباً على أهل المغرب العربي، يقول ابن خلدون في مقدمته:

وبالجملة فالمشارقة على هذا الفن أقوم من المغاربة، وسببه والله أعلم أنه كمالي في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في وفور العمران. والمشرق أوفر عمراناً من المغرب كما ذكرناه، أو نقول لعناية العجم وهو معظم أهل المشرق، كتفسير الزمخشري، وهو كله مبنيّ على هذا الفن بل هو أصله.

وإنما اختص بأهل المغرب من أصنافه علم البديع خاصة، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشعرية، وفرعوا له ألقاباً وعددوا أبواباً ونوّعوا أنواعاً. وزعموا أنهم أحصوها من لسان العرب. وإنما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ، وأن علم البديع سهل المأخذ. وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقة أنظارهما وغموض معانيهما فتجافوا عنهما(1).

* ـ أستاذ بقسم اللغة العربية ـ جامعة اليرموك ـ إربد ـ الأردن

وقد ناقش ابن خلدون في مقدمته عدداً من الموضوعات والقضايا النقدية منها:

1 ـ الملكة الإبداعية.

2 ـ صناعة الشعر.

3 ـ العلاقة بين النظم والنثر.

4 ـ اللفظ والمعنى.

5 ـ المطبوع والمصنوع.

1 ـ الملكة الإبداعية.

لقد تناول ابن خلدون الملكة الإبداعية خاصة في مجال النظم والنثر وكذلك في مجال المعارف الأخرى، إذ لم تعد الملكة مرتبطة فقط في الإبداعات الشعرية أو الكتابة النثرية مثل الخطب والرسائل بضروبها المختلفة، وإنما تجاوز الأمر ذلك إلى ملكة الإبداع في البلاغة والفقه والعلوم المختلفة. يقول ابن خلدون: «فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر، وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع والترسيل، والعلمية بمخالطة العلوم والإدراكات والأبحاث والأنظار، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخريج الفروع على الأصول، والتصوفية الربانية بالعبادات والأذكار وتعطيل الحواس الظاهرة بالخلوة والانفراد عن الخلق ما استطاع، حتى تحصل له ملكة الرجوع إلى حسه الباطن وروحه، وينقلب ربانياً وكذا سائرها»(2).

كما بيّن ابن خلدون أن الإنسان لا يستطيع أن يمتلك أكثر من ملكة واحدة، بحيث تغلب هذه الملكة على غيرها من الملكات التي يحصل عليها. وإذا ما نازعت ملكة ما الملكة الرئيسة عند الإنسان، فإنها تضعف وتتأثر الملكة الرئيسة، فالذي يكثر من حفظ الأشعار تكون لديه ملكة شعرية، وأما الذي يكثر من الاطلاع على الفقه فسوف تتشكل لديه ملكة فقهية. يقول ابن خلدون: «وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته، تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ، فمن كان محفوظه من أشعار العرب الإسلاميين شعر حبيب أو العتابي أو ابن المعتز أو ابن هانئ أو الشريف الرضي، أو رسائل ابن المقفع أو سهل بن هارون، أو ابن الزيات أو البديع أو الصابئ تكون ملكته أجود وأعلى مقاماً ورتبة في البلاغة.. وعلى مقدار جودة المحفوظ، والمسموع، تكون جودة الاستعمال من بعده، ثم إجادة الملكة من بعدهما. فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام، ترتقي الملكة الحاصلة، لأن الطبع إنما ينسج على منوالها، وتنمو قوى الملكة بتغذيتها، وذلك أن النفس وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع، فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات... (3).

ويتابع ابن خلدون في موضع آخر من مقدمته قوله حول تميز كل مبدع في مجال محدّد بعينه، وإذا التوسع في مجالات أخرى، فإن ذلك سيؤثر على ملكته الرئيسة ويضعفها. يقول: «وللنفس في كل واحد منها لون تتكيف به، وعلى حسب ما نشأت الملكة عليه من جودة أو رداءة تكون تلك الملكة في نفسها، فملكة البلاغة العالية الطبقة في جنسها إنما تحصل بحفظ العالي في طبقته من الكلام، ولهذا كان الفقهاء وأهل العلوم كلهم قاصرين في البلاغة، وما ذلك إلا لما يسبق إلى محفوظهم، ويمتلئ به من القوانين العلمية والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة والنازلة عن الطبقة، لأن العبارات عن القوانين والعلوم لا حظّ لها في البلاغة، فإذا سبق ذلك المحفوظ إلى الفكر وكثر، وتلونت به النفس جاءت الملكة الناشئة عنه في غاية القصور وانحرفت عباراته عن أساليب العرب في كلامهم. وهكذا نجد شعر الفقهاء والنحاة والمتكلمين والنظار وغيرهم ممن لم يمتلئ من حفظ النقي الحر من كلام العرب»(4).

كما بين ابن خلدون أن الملكة تتشكل فقط من كثرة المحفوظ في لون واحد من المعرفة، وبالتالي، فقد

ألغى عنصر الموهبة والفطرة عند المبدع(5). يقول: «ومن كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر رديء، ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلا كثرة المحفوظ. فمن قلّ حفظه أو عدم لم يكن له شعر، وإنما هو نظم ساقط. واجتناب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ. ثم بعد الامتلاء من الحفظ، وشحذ القريحة للنسج على المنوال يقبل على النظم، وبالإكثار منه تستحكم ملكته وترسخ»(6).

وبالتالي، فقد أكد ابن خلدون على أنّ الملكة لا تحصلّ بالموهبة وإنما بالتعليم فقط. يقول: «لأن الملكة إنما تحصل بالتعليم كما قلناه»(7) ولعل ما توصل إليه ابن خلدون وقرّره حول إلغاء الموهبة لا يختلف عمّا توصل إليه ابن طباطبا (ت322هـ) في كتابه عيار الشعر من قبل، حيث رأى ابن طباطبا أن الإبداع لا يتشكل من الموهبة أو اللاوعي، وإنما من حالة الوعي المطلق القائم على التعلم. ومن هنا يرى ابن طباطبا أن بناء القصيدة الشعرية يقوم على الوعي لا على الموهبة والإبداع: «فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة محّض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثراً، وأعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه، والقوافي التي توافقه، والوزن الذي يسلس له القول عليه»(8).

2. صناعة الشعر.

لقد تناول ابن خلدون مجمل العناصر التي تشكل عملية صناعة الشعر وخلقه. إذ ركز على ضرورة أن يتمكن الشاعر من تعزيز ثقافته ومحفوظه الشعري من أشعار القدماء، لأن ابن خلدون قد قرّر من قبل أن الملكة هي صناعة وتعليم ولا تعتمد على الموهبة، وبالتالي فالشاعر مطالب بالإكثار من محفوظه الشعري لكي يستطيع إحكام صناعته الشعرية والإبداع فيها. يقول: «اعلم أن لعمل الشعر وإحكام صناعته شروطاً، أولها: الحفظ من جنسه أي من جنس شعر العرب، حتى تنشأ في النفس ملكة ينسج على منوالها، ويتخير المحفوظ من الحر النقي الكثير الأساليب. وهذا المحفوظ المختار أقل ما يكفي فيه شعر شاعر من الفحول الإسلاميين... ومن كان خالياً من المحفوظ فنظمه قاصر رديء، ولا يعطيه الرونق والحلاوة إلا كثرة المحفوظ، فمن قلّ حفظه أو عدم لم يكن له شعر، وإنما هو نظم ساقط، واجتناب الشعر أولى بمن لم يكن له محفوظ. ثم بعد الامتلاء من الحفظ، وشحذ القريحة للنسج على المنوال يقبل على النظم، وبالإكثار منه تستحكم ملكته وترسخ» (9).

ولما كانت الملكة هي الفكرة المسيطرة على ابن خلدون، فإنه لم يستطع أن يخرج عنها، وبالتالي فقد عرض لموضوع بواعث الشعر المرتبطة بالموهبة والغريزة عند ابن رشيق من باب الذكر فقط، وذلك بقوله: قالوا، وهذا يدل على إطلاعه على النقد عند السابقين ومخالفته لهم بموضوع الإبداع. فقال: «وقالوا: وخير الأوقات في ذلك أوقات البُكر عند الهبوب من النوم وفراغ المعدة ونشاط الفكر وفي هواء الجمام. وربما قالوا: إن من بواعثه العشق والانتشاء، ذكر ذلك ابن رشيق في كتاب العمدة، وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة وإعطاء حقها، ولم يكتب أحد فيها قبله ولا بعده مثله» (10).

وبهذا تبين للدارس أن ابن خلدون قد اعتمد على كتاب العمدة مصدراً هاماً من مصادر ثقافته النقدية، بيد أنه لم يتطرّق للمصادر المتعددة التي اعتمدها ابن رشيق في كتابه العمدة. إضافة إلى ذلك، فقد أفاد ابن خلدون في تشكيل ثقافته النقدية من مصادر أخرى، ولكن من خلال كتاب العمدة، حيث أفاد من الجاحظ وابن قتيبة، وابن طباطبا، وقدامة بن جعفر، ولاحقاً من حازم القرطاجنّي (ت684هـ).

ولعل الإضافة الجديدة في إطار كلامه عن الشعر وصناعته تكمن في تعريفه للشعر، الذي تجاوز فيه حدود الوزن الذي يفصل بين الشعر والنثر. يقول: «الشعر: هو الكلام البليغ المبنيّ على الاستعارة

والأوصاف، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي، مستقل كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده. الجاري على أساليب العرب المخصوصة به»(11).

فقد قدّم ابن خلدون في تعريفه للشعر تصوراً لا يخرج عما قيد به نفسه من اعتماد الملكة أساساً في الإبداع الشعري والنثري بل وفي مجالات العلوم والمعارف المختلفة. إذ عدّ الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارات والأوصاف. بيد أنه أشار إلى أن هذه الأوصاف والاستعارات ينبغي أن لا تخرج الشعر عن الوضوح وسهولة المعاني. يقول «فإن كانت المعاني كثيرة كان حشواً، واشتغل الذهن بالغوص عليها، فمنع الذوق عن استيفاء مدركه من البلاغة. ولا يكون الشعر سهلاً إلا إذا كانت معانيه تسابق ألفاظه إلى الذهن»(12). ولهذا فقد رأى ابن خلدون ضرورة أن يسير الشعر على أساليب العرب من حيث الوضوح. ولذا فقد عاب ابن خلدون شعر المتنبي وأبي العلاء لخروجهما عن أساليب العرب، حيث يعتمد شعر المتنبي على الغموض، بينما يقوم شعر أبي العلاء على الغموض الفني، والنزعة الفلسفية.

كما أضاف ابن خلدون في تعريفه للشعر أيضاً: أن صناعة القصيدة تقوم على أقسام أو أغراض منفصلة لا ترابط بينها، ولعل هذا لا يخرج عن فهمه للشعر وصناعته التي تقوم على الوعي والمحفوظ والتقليد: يقول: «إذ هو كلام مفصل قطعاً قطعاً متساوية في الوزن، متحدة في الحرف الأخير من كل قطعة، وتسمى كل قطعة من هذه القطعات عندهم بيتاً... وينفرد كل بيت منه بإفادته في تراكيبه، حتى كأنه كلام وحده، مستقل عما قبله وما بعده»(13)، ثم يتابع قوله بهذا الخصوص، فيقول: «والشعر من بين فنون الكلام، صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصناعة من المتأخرين، لاستقلال كل بيت منه بأنه كلام تامّ في مقصوده، ويصلح أن ينفرد دون ما سواه»(14).

ويبدو للدارس هنا أن ابن خلدون قد تأثر بمفهوم ابن طباطبا (ت322هـ) بخصوص بناء القصيدة، حيث رأى ابن خلدون القصيدة مشكّلة من أبيات منفصلة، ومن قطع متساوية منفردة، فيقول: «فيحرص الشاعر على إعطاء ذلك البيت ما يستقل في إفادته. ثم يستأنف في البيت الآخر كلاماً آخر كذلك»(15).

وهذا الكلام يتماثل تماما مع كلام ابن طباطبا حول بناء القصيدة التي رآها قطعاً منفصلة يربطها الوزن فقط فيقول ابن طباطبا: «فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخّض المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه في فكره نثراً، وأعد له ما يلبسه إياه من الألفاظ التي تطابقه، والقوافي التي توافقه، والوزن الذي يسلس له القول عليه. فإذا اتفق له بيت يشاكل المعنى الذي يرومه أثبته، وأعمل فكره في شغل القوافي بما تقتضيه من المعاني على غير تنسيق للشعر وترتيب لفنون القول فيه، بل يعلق كل بيت يتفق له نظمه، على تفاوت ما بينه وبين ما قبله» (16).

وفي ضوء ذلك، فقد قدّم ابن خلدون موضوعات مختلفة حول الشعر، معتمداً كتاب العمدة الذي بدوره كان كتاباً تعليمياً إلى حد كبير، حيث جمع آراء من سبقوه في النقد، وبالتالي فقد شكل هذا الكتاب وما فيه من آراء النقاد السابقين مصدراً لابن خلدون في ثقافته النقدية حيث يقول: «وبالجملة فهذه الصناعة وتعلمها مستوفى في كتاب العمدة لابن رشيق»(17).

وبالتالي، فإن ابن خلدون كما يبدو لم يطّلع على كتاب عيار الشعر لابن طباطبا حول بناء القصيدة أو حتى على كتاب الشعر والشعراء لابن قتيبة بخصوص بواعث الشعر، مما يعني أن الآراء المختلفة في النقد المتمثلة في كتاب ابن رشيق قد شكلت ثقافة ابن خلدون النقدية، فضلاً عما سمعه من شيوخه في هذا المجال.

3 ـ العلاقة بين النظم والنثر.

لقد بيّن ابن خلدون أن الفرق بين الشعر المنظوم والنثر هو الوزن بالدرجة الأولى، فضلاً عن خصائص أخرى تفصل بين الشعر المنظوم والنثر، وبالتالي فإنّ الكلام عند ابن خلدون ينقسم بين شعر ونثر، وأما القرآن الكريم فيخرج عنهما، فهو الكلام المنزّل من عند الله، المتفرّد بأسلوبه وبنائه. يقول ابن خلدون: «اعلم أن لسان العرب وكلامهم على فنّين في الشعر المنظوم، وهو الكلام الموزون المقفّى، ومعناه الذي تكون أوزانه كلها على رويّ واحد وهو القافية. وفي النثر وهو الكلام غير الموزون، وكل واحد من الفنّين يشتمل على فنون ومذاهب في الكلام.

فأما الشعر، فمنه المدح والهجاء والرثاء، وأما النثر فمنه السجع الذي يؤتى به قطعاً، ويلتزم فيه في كل كلمتين منه قافية واحدة يسمى سجعاً، ومنه المرسل، وهو الذي يطلق فيه الكلام إطلاقاً ولا يقطع أجزاء، بل يرسل إرسالاً من غير تقييد بقافية، ولا غيرها، ويستعمل في الخطب والدعاء وترغيب الجمهور وترهيبهم.

وأما القرآن وإن كان من المنثور إلا أنه خارج عن الوصفين وليس يسمى مرسلاً مطلقاً ولا مسجعاً، بل هو مفصل آيات تنتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها»(18).

ولذا فقد فصل ابن خلدون هنا بين النظم والنثر فصلاً تاماً، محدداً أغراض كل فنّ منهما، فضلاً عن تقسيمه للكلام العربي مبيناً أن القرآن صنف آخر من الكلام المنزل. ولعل تحديد ابن خلدون للعلاقة بين النظم والنثر وفصله بينهما من خلال الوزن لا يخرج عمّا جاء عند قدامة بن جعفر (ت337هـ) الذي عرّف الشعر بأنه كلام موزون مقفى(19)، في حين لم يختلف ابن خلدون، عن النقاد العرب السابقين في تقسيمه للكلام العربي إلى نظم ونثر، وهو ما جاء عند ابن رشيق القيرواني (ت456هـ) الذي جاء ذكره عند ابن خلدون تحديداً، حيث قسم الكلام إلى قسمين: منظوم ومنثور(20) كما بيّن ابن خلدون أن للشعر أسلوبه الخاص به، و كذلك للنثر أسلوبه الخاصّ به أيضاً وقد يتداخل أسلوب النثر مع الشعر ولكنه غير مستحب بل يعدّ مذموماً، وأن الأديب الذي يلجأ إلى هذا الأسلوب يكون قد تأثر بأسلوب العجم. يقول: «واعلم أن لكل واحد من هذه الفنون الشعرية أساليب تختص به عند أهله. ولا تصلح لفن الآخر، ولا تستعمل فيه، مثل النسيب المختص بالشعر، والحمد والدعاء المختص بالخطب، وأمثال ذلك. وقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر ومنازعه في المنثور من كثرة الأسجاع، والتزام التقفية وتقديم النسيب بين يدي الأغراض، وصار هذا المنثور إذا تأملته من باب الشعر وفنه، ولم يفترقا إلا في الوزن، واستمر المتأخرون من الكتّاب على هذه الطريقة واستعملوها في المخاطبات السلطانية»(21) ثم يتابع قوله حول ذمّ تداخل أسلوب النثر مع الشعر، فيقول: «وأما إجراء المخاطبات السلطانية على هذا النحو الذي هو على أساليب الشعر فمذموم، وما حمل عليه أهل العصر إلا استيلاء العجمة على ألسنتهم»(22).

وقد ربط ابن خلدون اختصاص الأديب أو العالم بفن أو علم واحد دون غيره بالملكة التي يحصل عليها الأديب أو العالم أولاً، وبالتالي، فلا يستطيع الشاعر أن يبدع في فني المنظوم والمنثور معاً. يقول: «والسبب في ذلك أنه كما بيناه ملكة في اللسان، فإذا سبقت إلى محله ملكة أخرى قصرت بالمحل عن تمام الملكة اللاحقة، لأن قبول الملكات وحصولها للطباع التي على الفطرة أسهل وأيسر»(23). ثم يؤكد مقولته في موضع آخر، حيث يقول: «وقد تقدم لك أن الصنائع وملكاتها لا تزدحم، وأن من سبقت له جادة في صناعة، فقلّ أن يجيد أخرى أو يستولي فيها على الغاية»(24).

ولعل ما توصل إليه ابن خلدون لا يختلف في مضمونه عما جاء عند ابن قتيبة (ت276هـ) من قبل في كتابه الشعر والشعراء حول قدرة الإنسان على الإبداع والتميز في فن واحد دون غيره، حيث رفض ابن قتيبة أشعار العلماء، لأنهم تميزوا في علوم أخرى غير الشعر، فيقول: «وهذا الشعر بين التكلف رديء الصنعة وكذلك أشعار العلماء ليس فيها شيء جاد عن السماح وسهولة كشعر الأصمعي وشعر ابن المقفع وشعر الخليل»(25).

4 ـ اللفظ والمعنى:

أعاد ابن خلدون تناول ما قد طرحه النقاد السابقون من قبل وهي قضية اللفظ والمعنى أو ما يسمى بالنقد المعاصر الشكل والمضمون. بيد أن ابن خلدون قد توقف عند هذه القضية منتصراً للفظ على حساب المعنى، علماً بأن هذه القضية قد حسم أمرها عند عبدالقاهر الجرجاني (ت471هـ) في نظرية النظم. وأما ابن خلدون فقد انحاز إلى اللفظ وعدّ المعاني تابعة للألفاظ. يقول: «اعلم أن صناعة الكلام نظماً ونثراً إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها وهي أصل»(26).

كما عاد ابن خلدون إلى بدايات هذه القضية عند الجاحظ (ت255هـ) الذي جعل المعاني مطروحة في الطريق. حيث يقول الجاحظ: «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي، والعربي، والبدوي والقروي، والمدني. وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبْك، فإنما الشعر صناعة، وضرب من النسج، وجنس من التصوير»(27).

بيد أن الجاحظ قد قصد بالمعاني المطروحة الأغراض والموضوعات ولم يشأ أن يستهين بأمر المعاني تحديداً، ولذا فإن ابن خلدون قد فضل الألفاظ على المعاني بشكل لا يقبل التأويل، إذ رأى المعاني تمثل الماء بينما الألفاظ تشبه الأواني التي تختلف فيما بينها جودة وشكلاً. يقول: «فالمعاني موجودة عند كل واحد وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى، فلا تحتاج إلى تكلف صناعة في تأليفها. وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلناه وهو بمثابة القوالب للمعاني. فكما أن الأواني التي يغترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف، والماء واحد في نفسه، وتختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء»(28).

ولذا، فإن ابن خلدون لم يقدم جديداً في هذه الإشكالية الفنية، وإنما أعادها إلى بدايات طرحها في النقد العربي، وكأنه لم يسمع بجهود عبدالقاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز الذي حسم المسألة هذه من خلال نظرية النظم التي قضت على ثنائية اللفظ والمعنى. يقول الجرجاني بهذا الخصوص: زأتتصور أن تكون معتبراً مفكراً في حال اللفظ مع اللفظ حتى تضعه بجنبه أو قبله وأن تقول هذه اللفظة إنما صلحت ههنا لكونها على صفة كذا؟ أم لا يعقل إلا أن تقول: صلحت ههنا لأن معناها كذا، ولا لأنها على كذا، ولأن معنى الكلام والغرض فيه يوجب كذا، ولأن معنى ما قبلها يقتضي معناها. فإن تصورت الأول فقل ما شئت واعلم أن كل ما ذكرناه باطل، وإن لم تتصور إلا الثاني فلا تخدعنّ نفسك بالأضاليل، ودع النظر ظواهر الأمور، واعلم أن ما ترى أنه لا بد منه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاصّ ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة من حيث أن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا في النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولا في النطق، فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه

البلغاء فكراً في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطل من الظن ووهم يتخيل إلى من لا يوفّي النظر حقه، وكيف تكون مفكراً في نظم الألفاظ وأنت لا تعقل لها أوصافاً وأحوالاً إذا عرفتها عرفت أن حقها أن تنظم على وجه كذا»(29).

تناول ابن خلدون في القسم الأخير من كتابه المقدمة موضوعات وقضايا نقدية مختلفة، حيث تناول قضايا نقدية لم تعد متداولة منذ زمن طويل، فالمطبوع والمصنوع من القضايا النقدية التي لم يعد يبحث النقاد فيها. فقد ساق ابن خلدون رأياً غريباً بهذا الخصوص، إذ رأى أن المطبوع مستحب أكثر من المصنوع. يقول: «وهذا كله يدلك على أن الكلام المصنوع بالمعاناة والتكلف، قاصر عن الكلام المطبوع»(30).

وقد فهم ابن خلدون أن المصنوع لا يعدو أكثر من زينة شكلية، وأن الإكثار منه يقلل من قيمة الشعر. يقول: «إن من أشهى ما تقترحه على نفسي أن أشاهد في بعض الأيام من ينتحل فنون هذا البديع في نظمه أو نثره، وقد عوقب بأشد العقوبة، ونودي عليه. ينحدر بذلك تلميذه أن يتعاطوا هذه الصنعة، فيكلفون بها، ويتناسون البلاغة. ثم من شروط استعمالها عندهم الإقلال منها، وأن تكون في بيتين أو ثلاثة من القصيد، فتكفي في زينة الشعر ورونقه. والإكثار منها عيب، قال ابن رشيق وغيره»(31).

فالكلام الذي يناصره ابن خلدون هو الكلام المطبوع الذي يطلقه صاحبه على طبيعته وسجيته، دون تنميق أو سجع وهذا ما يعطي لذة لدى المسامع(32). ولا يدري المرء هنا كيف أجاز ابن خلدون لنفسه الانتصار للطبع بهذه الطريقة، منكراً على المبدع ما يقوم به من تغييرات ضرورية على العمل الإبداعي بعد ولادته؟ فالطبع مرحلة أولية لدى الشاعر ثم تليها إجراءات فنية تزيد العمل الفني قيمة وقوة.

ولعل ابن خلدون قد أخذ مقولته حول أهمية المطبوع من ابن رشيق القيرواني كما أشار من قبل، ولذا يقول ابن رشيق بهذا الخصوص: «ومن الشعر مطبوع ومصنوع، فالمطبوع هو الأصل الذي وضع أولاً، وعليه المدار»(33).

الهوامش والإحالات

1– ابن خلدون، عبدالرحمن: مقدمة ابن خلدون، تحقيق حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة 2004، ص708.

2– المصدر نفسه، ص737.

3– المصدر نفسه، ص736– 737.

4– المصدر نفسه، ص737.

5– عباس، إحسان: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت 1992، ص620.

6–ابن خلدون، المقدمة، ص732.

7–المصدر نفسه، ص715.

8– ابن طباطبا، محمد بن طباطبا العلوي: عيار الشعر، تحقيق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام، المكتبة التجارية، القاهرة 1956، ص5.

9– ابن خلدون، المقدمة، ص731– 732.

10–المصدر نفسه، ص732. انظر. ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل، بيروت 1972، ج1، ص208. علماً بأن بواعث الشعر التي أشار إليها ابن خلدون بأنها من كتاب العمدة هي في الأصل كما أشار صاحب العمدة نفسه مأخوذة من ابن قتيبة في كتابه الشعر والشعراء. قال ابن رشيق: «قال ابن قتيبة: وللشاعر أوقات يسرع فيها أتيه، ويسمح فيها أبيه: منها أول الليل قبل تغشي الكرى، ومنها صدر النهار قبل الغداء، ومنها يوم شرب الدواء، ومنها الخلوة في الحبس والمسير. العمدة ج1، ص208. وانظر. ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم: الشعر والشعراء، تحقيق دي جوييه، ليدن 1904، ص19. حيث يقول ابن قتيبة: «وللشعر أوقات يسرع فيها أتيه ويسمح فيها أبيه منها أول الليل قبل تغشي الكرى ومنها صدر النهار قبل الغداء، ومنها يوم شرب الدواء، ومنها الخلوة في الحبس والمسير».

11–ابن خلدون: المقدمة، ص731.

12–المصدر نفسه، ص733.

13–المصدر نفسه، ص727.

14–المصدر نفسه، ص727.

15–المصدر نفسه، ص727.

16–ابن طباطبا: عيار الشعر، ص5.

17–بن خلدون: المقدمة، ص733.

18–المصدر نفسه، ص724.

19– قدامة بن جعفر، أبو الفرج: نقد الشعر، تحقيق محمد عبدالمنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1979، ص64.

20– ابن رشيق القيرواني: العمدة، ج1، ص19.

21 –ابن خلدون: المقدمة، ص724.

22– المصدر نفسه، ص725.

23 –المصدر نفسه، ص726.

24–المصدر نفسه، ص726.

25–ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص10–11.

26– ابن خلدون: المقدمة، ص736.

27 – الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1965، ج3، ص131– 132.

28– ابن خلدون: المقدمة، ص736.

29–الجرجاني، عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت 1981، ص42 – 43.

30– ابن خلدون: المقدمة، ص742– 743.

31 – المصدر نفسه، ص742.

32– المصدر نفسه، ص740.

33– ابن رشيق: العمدة، ج1، ص129.

المصادر و المراجــــع:

1 ـ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1965م.

2 ـ الجرجاني، عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت 1981م.

3 ـ ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، تحقيق حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة 2004م.

4 ـ ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، دار الجيل، بيروت 1972م.

5 ـ ابن طباطبا، محمد بن طباطبا العلوي: عيار الشعر، تحقيق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام، المكتبة التجارية، القاهرة 1956م.

6 ـ عباس، إحسان: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، بيروت 1992م.

7 ـ ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم: الشعر والشعراء، تحقيق دي جوييه، ليدن 1904 م.

8 ـ قدامة بن جعفر، أبو الفرج: نقد الشعر، تحقيق محمد عبدالمنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1979م.

ابن خلدون وبعض من آرائه في اللغة

عـــادل الجـــادر*

إنّ ابن خلدون لم يكن من نتاج عصره ولكنه ابن الحضارة الاسلامية بمعناها الواسع، تمثلت عبقريته جوانب تلك الحضارة (1) فاشتهر بآرائه وأفكاره في ميادين المعرفة المختلفة. إنّ إلمامه بأبواب الثقافة الاسلامية وإحاطته بها إحاطة شاملة أظهرا براعته في بلورة الآراء في المعارف وأنواعها والعلوم وأصنافها، وما احتوته مقدّمته من فصول في علوم اللّغة والأدب، في التفسير والحديث والفقه، في التاريخ والاجتماع، في التّربية وفي الرّياضيات والفلك وغيرها. كلّها لا تخلو من عمق ودقّة ففيها كثير من الآراء السّديدة والأحكام السّليمة المستمدّة من خبرات علميّة وثقافيّة واجتماعيّة واسعة.

في هذا البحث نتناول بالعرض والتّحليل بعضا من آراء ابن خلدون الواردة في مقدّمته والمتّصلة باللّغة بصفة عامّة واللّغة العربيّة على وجه الخصوص وما تنطوي على ذلك من أهميّة في رصده للمصطلاحت اللّغويّة بجوانبها المختلفة.

قبل أن نشرع بدراسة آراء ابن خلدون اللّغويّة لا بدّ لنا أن نتوقّف قليلا عند مصطلح «العرب» الذي استخدمه ابن خلدون في مقدّمته لبيان المقصود منه على وجه الدقّة.

لقد أساء كثير من الباحثين فهم مدلول كلمة العرب في عناوين فصول مقدّمة ابن خلدون ولم يمعنوا النّظر في ما يعنيه ابن خلدون بهذه التّسمية (2). فقد أريد في مواضع مختلفة بهذا المصطلح معنى البدو والرّحل منهم على وجه الخصوص ولم يقصد به كشعب بسائر فصائله وفروعه. وفي إطار هذا المفهوم قام الأستاذ ساطع الحصري بتقديم سلسلة طويلة من البراهين والدلائل والقرائن لا تترك مجالا للشكّ في هذا الشأن. وقد احصى أكثر من ثمانين عبارة تدل دلالة صريحة على أنّه يريد من كلمة «العرب» «البدو» ليس إلاّ (3).

وفي ما يتعلّق باللّغة فإنّ هناك أمثلة صريحة لابن خلدون في الفصول الخاصّة باللّغة والشّعر في مقدّمته تُميّز «العرب» الذين يعني بهم «البدو» عند الاقتضاء، ونجد ذلك على سبيل المثال في عنوان الفصل الخمسين من المقدّمة «في أسفار العرب وأهل الأمصار لهذا العهد». فهنا يميّز ابن خلدون العرب لعهده عن «أهل الأمصار» بشكل واضح وصريح، ففي سطور هذا الفصل نفسه نجد ما يؤيّد دلالة العنوان عندما يقول : «كذلك الحضر أهل الأمصار نشأت فيهم لغة أخرى خالفت لسان مضر في الإعراب وأكثر الأوضاع

* ـ أستاذ بالمعهد العالي للعلوم الانسانية بتونس ـ جامعة تونس ـ المنار.

والتصاريف وخالفت أيضا «لغة الجيل من العرب لهذا العهد» (4).

لقد ميّز ابن خلدون في قوله هذا لغة الحضر عن لغة العرب حيث يوضّح ذلك بلا شكّ استعمال كلمة «العرب» بمعنى البدو مخالفا لكلمة «الحضر».

وفي مكان آخر وفي نفس هذا المفهوم يرصد ابن خلدون صفاء وجودة لغة البدو من العرب فيصنّفها بأنّها كانت (أعرق في العروبيّة) بخلاف لغة أهل الأمصار التي فَسُدَتْ أحكامها بمخالطة الأعجام شيئا فشيا وسميّت لغة حضرية منسوبة إلى أهل الحواضر والأمصار (5).

بعض من الجوانب اللّغويّة في المقدّمة.

احتلّ المحور اللّغوي جزءا مهما من مقدّمة ابن خلدون وعلى وجه التخصيص الباب السادس منها، ففي هذا الباب يبحث ابن خلدون في الكثير من الطروحات اللّغويّة التي ألفّت قضايا أساسية تمكن من إيجاد الحلول المناسبة لها بالتزامه المنهج العلمي الموضوعي والقوانين الاجتماعيّة المحدّدة وذلك عندما يتحدّث عن علوم اللّسان العربي، كالنحو واللّغة والبيان والأدب، وعن كيفيّة الحصول على الملكة اللّغويّة وعن طبيعة علاقة علوم اللّسان العربي بها، تلك العلوم التي يرى ابن خلدون أنّ معرفتها ضروريّة على أهل الشريعة، إذ أن الشريعة من القرآن والسنّة وهما بلغة العرب ومن قام بنقلها هم من الصحابة والتّابعين العرب وشرحُ مشكلاتها بلغة العرب، إذن «فلا بدّ من معرفة العلوم بهذا اللّسان لمن أراد علم الشّعرية»(6).

قدّم ابن خلدون في أكثر من مكان ملاحظاته عن طبيعة اللّغة وماهيتها وفهم عناصرها وأغراضها وكذلك فيما يتّصل بالكلام والنّطق حيث يحدّد ذلك بقوله : «اعلم أن اللّغة في المتعارف هي عبارة المتكلّم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لساني ، فلا بدّ أن تصير ملكة «متَقَرِّرَة» في العضو الفاعل لها وهو اللّسان وهو في كلّ أمة بحسب اصطلاحاتهم وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني (7).

كشف ابن خلدون بهذا التعريف أن اللّغة هي عبارة لما يقصده المتكلّم بفعل اللّسان ويراد فيها الإبانة والوضوح بمعرفته أغراض المتكلّمين بها في المجتمعات سواء كانت هذه الأغراض فكريّة أو وجدانيّة (8)، فاللّغة تعبّر عن الصّلات القائمة بين المعنى والنطق أو بين الفكر والكلام. فيمكن على إثر ذلك أن تضطلع اللّغة بدور الآلة في خدمة الفكر الإنساني (9). ويتبيّن ذلك عندما يشير ابن خلدون إلى أنّ «صناعة الكلام نظما ونثرا» إنّما هي في الألفاظ لا في المعاني وإنّما المعاني تبع لها وهي أصل ويستمرّ بالقول : «إن للّسان ملكة» من الملكات في النطق يحاول تحصيلها بتكرارها على اللّسان حتى تحصل شأن الملكات، والذي في اللّسان والنطق إنّما هو الألفاظ وأما المعاني فهي في الضمائر»(10) . فالمعاني موجودة لا تحتاج إلى جهد صناعة التأليف أماّ ما يحتاج إلى صناعة فهو تأليف الكلام للعبارة عنها (11) والكلام البليغ عند ابن خلدون «ليس المقصود منه النطق فقط، بل المتكلّم يقصد به أن يفيد سامعه بما في ضميره إفادة تامّة ويدلّ عليه دلالة وثيقة (12)، فيحصل عندئذ التجانس ما بين الألفاظ والمعاني ويكون للكلام رونق وحلاوة وجمال (13).

يرى ابن خلدون أن اللغة يحصل عليها الانسان من خلال (الملكة اللسانية) قدرة اللسان على التحكم في اللّغة والتصرف فيها (14) . وهو بذلك لا يتفق مع الرأي الذي يعتبر معرفة اللّغة العربيّة معرفة غريزيّة طبيعيّة فهو يعزل البعد اللّغوي عن معطيات الجبلّة من حيث هي الطبيعة الأولى للإنسان (15)، ويقول ابن

خلدون: «إنّ الملكات إذا استقرّت ورسخت في محالّها ظهرت كأنّها طبيعة وجبلّة لذلك المحل، ولذلك يظنّ كثير من المغفلّين ممن لم يعرف شأن الملكات، أن الصواب للعرب في لغتهم اعرابا وبلاغة أمر طبيعيّ، ويقول كانت العرب تنطق بالطّبع وليس كذلك وإنّما هي ملكة لسانيّة في نظم الكلام تمكنت ورسخت فظهرت في بادئ الرأي أنها جبلّة وطبع» (16). ويميّز ابن خلدون الملة عن الطبع فيما يتّصل باللغّة عندما يؤكّد أن هذه الملكة «إنّما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرّره على السمع والتفطّن لخواص تركيبه وليست تحصل بمعرفة القوانين العلميّة في ذلك التي استنبطها أهل صناعة اللّسان فإنّ هذه القوانين إنّما تفيد علما بذلك اللّسان ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها» (17). وتحصيل الملكة اللّغويّة يتأتى إذن عن طريق ممارسة كلام العرب وحفظ الصيغ والتّراكيب والعبارات والتدريب على استعمالها والنسج على منوالها (18).

اللّسان العربي وموقعه بين العلوم

صنّف ابن خلدون العلوم المنتشرة في المجتمعات المتحضّرة حتى عصره صنفين كبيرين هما: صنف طبيعيّ يهتدي إليه الإنسان بفكره. منها علوم الفلسفة والحكمة والمنطق والعلوم الطبيعة.. الخ. والصنف الآخر يشتمل على العلوم النقليّة يأخذه بالنقل والخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيه للعقل إلاّ في إلحاق الفروع بالأصول قبل العلوم الشرعيّة من الكتاب والسنّة وكل ما له صلة بالعلوم الدينية «ثمّ يستتبعُ ذلك على اللّسان العربي الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن (19)، وتشمل وعلم النحوو علم اللغّة وعلم البيان وعلم الأدب. ويضيف ابن خلدون تصنيفا آخر للعلـوم غيـر التصـنيف الأولّ المعتمد على المصدر المعرفي (العقل أو النقل) بل على أساس وظيفتها في ميدان المعرفة (20) فهو يجعلها على صنفين:

1 ـ «علوم مقصودة بالذّات كالشرعيّات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام وكالطّبيعيّات والإلهيات من الفلسفة».

2 ـ «علوم آلية وسيلة لهذه العلوم كالعربيّة والحساب وغيرهما للشرّعيات وكالمنطق للفلسلة» (21).

ويتناول ابن خلدون العلوم النقليّة أولا ثمّ العلوم العقليّة فالعلوم الآليّة واقتصر في دراسته للعلوم الآلية على علوم اللّسان العربي ـ نتناولها بالبحث لاحقا ـ أمّا بالنسبة للحساب والمنطق كونهما من العلوم الآليّة فقد تناولهما ضمن إطار العلوم العقليّة.

ويعدّ ابن خلدون علوم العربية والمنطق وما شابههما هي آلة لغيرها من العلوم فلا ينبغي البحث في تفصيلاتها والمبالغة في التعمّق بدراستها لأن ذلك يفقدها خاصيّة كونها آلة «أداة لتيسير دراسة العلوم المقصودة بالذّات وحسب رأي ابن خلدون فإنّ التبحر والاكثار في مسائل هذه العلوم الآليّة يُعدّ هدرا للوقت وعائقا أمام تحصيل العلوم التي هي أهمّ منها«فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعا للعمر وشغلا بما لا يغني (22).

النظام الصوتي في اللغّة العربيّة والعبريّة

إنّ النظام الصوتي في اللغّة العربيّة، مثل سائر اللغّات السامية الأخرى يتألف بشكل أساسيّ من الحروف الساكنة واللينة ويقول ابن خلدون في ذلك: «إنّ الحروف في النطق... هي كيفيات الأصوات الخارجة من الحنجرة تعرُضُ تقطيع الصوّت بقرْع اللهّاة وأطراف اللّسان مع الحنك والحلْق والأضراس أو بقرع الشفتين أيضا فتتغاير كيفيّات الأصوات بتغاير ذلك القرْع وتجيء الحروف متمايزة في السمع وتتركّب منها الكلمات الدالّة على ما في الضمائر. وليست الأمم كلهّا متساوية في النطق بتلك الحروف فقد يكون لامة من الحروف فليس لأمة أخرى والحروف التي نطقت

بها العرب هي ثمانية وعشرون حرفا ونجد للعبرانيين حروفا ليست في لغتنا وفي لغتنا أيضا حروف ليست في لغتهم»(23).

يتناول ابن خلدون النظام الصوتي في اللغة العربيّة المتعارف عليه في يومنا هذا. ويصنّفه على أساس العناصر الفسيولوجية لعلم الصوت (Phonology) أي وفق المخارج الصوتيّة ويحدّدها بأجزاء الفم، فمنها الحلقية والحنجرية والشفوية والحنكيّة واللّسانيّة والأسنانية واللّهوية. والحروف التي نطقت بها العرب هي ثمانية وعشرون حرفا :

أ، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، هـ، و، ي.

يفهم من قول ابن خلدون «نجد للعبرانيين حروفا ليست في لغتنا» أنّ العبريّة تمتلك أصواتا معينة لبعض الحروف لا نجدها في العربيّة وهذا صحيح، لكن ابن خلدون لم يذكر شيئا عن الحروف العبريّة وعددها والمعروف أن عدد حروف العبريّة اثنان وعشرون حرفا مرتبة ترتيب، أبجد، هوز، حطي، كلمن، سعفص، قرشت.

ففي العبريّة ستّة حروف (ب، ج، د، ك ، ف، ت)، تنطق على طريقتين في حالتي الاعجام والاهمال وتسمّى بحروف بجد كفت. فإذا كانت هذه الحروف معجمة أي في داخلها نقطة فتنطق بالعبرية على هذا النحو: بيت (ب) وكيمل (ج مصرية)، ودالت (د) وكاف (ك) وبي (p) وتاف (ت). أمّا إذا كانت مهملة أي إذا كانت خالية من النقطة فتنطق فيت (مثل حرف V باللاتّينية) وغيمل (غ) وذالت (ذ) وخاف (خ) وفي (ف) وثاف (ث). وهذا النطق هو الذي كان سائا لدى العبريين القدامى.

ففي لغتنا العربيّة الفصحى لا نجد صوتا مثل صوت الكيمل (גּ) والپي (פּ) ،فحرف الجيم العبري يلفظ مثل (الجيم المصريّة). وكذلك بالنسبة لحرف الفاء فإنّه يلفظ مثل حرف (p) في اللاتّينيّة في حالة الإعجام.

أمّا حرف الباء عندما يكون مهملا أي ليس في داخله نقطة فينطق كالحرف (V) باللاتّينيّة. وهذه الأصوات الثلاثة الكيمل والبي (p) والفيت (V) لا نجدها في اللغة العربية. ولعلّ ابن خلدون أراد الإشارة إلى هذه الأصوات في كلامه «نجد للعبرانيين حروفا ليست في لغتنا».

أمّا بالنسبة لعبارته الأخرى «وفي لغتنا أيضا حروف ليست في لغتهم». فالحروف العربيّة غير الموجودة في العبريّة هي حروف : ث، خ، ذ، ض، ظ، غ. إلاّ أنّه من جانب آخر فإنّ لهذه الحروف الستّة ما يناظرها من حروف ساكنة في اللغة العبريّة نلاحظها من خلال عمليّة التبادل الصوتي للسواكن في الجدول الآتي :

الحروف بالعربيّة	ما يقابله بالعبريّة
ث	ש - ش
خ	ח - ح
ذ	ז ز
ض	צ ص
ظ	צ ص
غ	ע ع

والأمثلة على ذلك ما يأتي :

الثاء: العربيّة ثوم، العبرية שום

الخاء: العربيّة اخ ، العبرية אח

الذال : العربية ذَهَبٌ ، العبريّة זָהָב

الضاد: العربية أرضٌ، العبرية אֶרֶץ

الظاء: العربية ظلٌّ، العبرية צֵל

الغين: العربية غَرْبٌ، العبرية עֶרֶב

وبناء على ما تقدّم نستطيع القول إنّ عدد الحروف الناقضة التي ذكرها ابن خلدون هي ستّة حروف ولها ما يقابلها من الأصوات السّاكنة في اللّغة العربيّة.

في تعليم اللّغـة :

يرى ابن خلدون أن اللّغة العربيّة ضروريّة لجميع المسلمين لأنها لغة مضر الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم. ولما كان القرآن هو منبع الدين والعلوم جعلوه هو الأساس في عمليّة التعلّم فيقول : «إنّ القرآن هو أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعده من الملكات وسبب ذلك أن تعليم الصغر أشدّ رسوخا وهو أصل لما بعده لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات (24).

يستعرض ابن خلدون طريقة تعليم القرآن الكريم في المغرب والأندلس وإفريقية والمشرق فيرى أنّ هذه الأمصار في عهده قد اتبّعت أساليب فيها نزر قليل من الاختلاف عن المواد التي تدرس إلى جانب القرآن الكريم، فأهل المغرب يقتصر تعليمهم على القرآن فقط «لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب إلى أن يحذق فيه أو ينقطع دونه فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعا عن العلم بالجملة (25). أمّا أهل الأندلس فالأصل في منهجهم تعليم القرآن لأنّه منبع الدّين والعلوم وإلى جانب ذلك «يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب والترسل وأخذهم بقوانين العربيّة وحفظها وتجويد الخط والكتاب»(26). وتطرّق إلى أهل إفريقيّة (27) في تعليم ولدانهم حيث قال : «فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها إلاّ أن عنايتهم بالقرآن واستظهار الولدان إيّاه ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته أكثر مما سواه(28). وعندما يذكر أهل المشرق (29) فيقول عنهم إنّهم يخلطون تعلّم القرآن بالعلوم الأخرى ولتعليم الخط عندهم قانون ومعلمون له على انفراد كما تُعَلَّم سائر الصنائع ولا يتداولونها في مكاتب الصبيان»(30).

وبعد استعراض تعليم الولدان في الأمصار الإسلامية واختلاف المذاهب في طرقه، يقدّم ابن خلدون آراءه واضحة بهذا الشأن حيث يبري ناقدا للمناهج المختلفة المتّبعة في عهده لكلّ من ولدان المشرق والمغرب ويقول: «فأمّا أهل إفريقيّة والمغرب فأفادهم الاقتصار على القرآن القصور عن ملكة اللّسان جملة» ويوضّح السبب في ذلك «أن القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة» لأنّ البشر غير قادرين على الاتيان بمثله وليس لهم ملكة في غير أساليبه فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللّسان العربي وحظّه الجمود في العبارات وقلّة التصـرّف فـي الكلام(31)». وقد اعتمد في رأيه هذا على قوله سبحانه وتعالى : « قل لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، لا يأتون بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا».

ثمّ يأتي ابن خلدون على أهل الأندلس معربا عن رأيه في منهجية تعليم ولدانهم حيث يؤكّد أن البدء بدراسة الأدب وكثرة رواية الشعر أكسبتهم ملكة صاروا بها أعرف في اللّسان العربي بيد أنّهم من ناحية أخرى «قصّروا في سائر العلوم لبعدهم عن مدارسة القرآن والحديث الذي هو أصل العلوم وأساسها»(32).

يتطرّق ابن خلدون بعد ذلك إلى رأي القاضي أبو بكر بن العربي الذي يتلخص، بتفضيل البدء بتعلم اللّغة العربيّة والشّعر على سائر العلوم ثم فيما بعد الانتقال إلى درس القرآن عندئذ يسهل على المتعلم إجادة الفهم والتعبير، إذ أن الأخذ بكتاب الله في البداية والنظر في أصول الدّين والفقه والجدل والحديث وعلومه يسبّب لهم المشقّة والإجهاد في الفهم والنشاط. وقد بيّن ابن خلدون رأيه في طريقة التعليم هذه بأنها «مذهب حسن». لكن المتعارف عليه أن المسلمين يبدأون بتعليم القرآن للولدان إيثارا للتبرك والثواب (33).

اللغة والأعاجم:

ورد في لسان العرب في معنى الأعاجم :

نقول هذا رجل أعجميّ إذا كان من الأعاجم فصيحا كان أو غير فصيح. والأعجم الذي لا يفصح ولا يبيّن كلامه إن كان عربيّ النّسب(34).

إنّ لغة الحضارة الإسلاميّة هي العربية، ويقول ابن خلدون في ذلك: «أصبحت العلوم كلّها بلغة العرب ودواوينها المسطرة بخطّهم»، ومن لم يكن مجيدا للغة العربية ودلالاتها أصبح قاصرا في فهم معانيها، فالعربيّة إذن هي الأساس الثقافي الذي يرتكز عليه في معرفة العلوم آنذاك ثمّ يعقب ذلك بالقول في بيان أهمية اللّغة «إن اللّغة ملكة في اللّسان وكذا الخط صناعة ملكتها في اليد (36). فإذا تقدمت في اللّسان ملكة العجمة صار مقصرًا في اللّغة العربيّة ويستمرّ ابن خلدون في شرح هذه المسألة ويعتبر إجادة اللّغة العربيّة شرطا أساسياً في فهم المعاني بوصفها هي اللّغة الأم، فيقول في هذا الصّدد: «وإذا كان مقصرًا في اللّغة العربيّة ودلالاتها اللفظيّة والخطيّة اعتاص عليه فهم المعاني، إلاّ أن تكون ملكة العجمة السابقة لم تستحكم حين انتقل منها إلى العربية كأصاغر أبناء العجم الذين يتربون مع العرب قبل أن نستحكم عجمتُهم فتكون اللّغة العربيّة كأنّها السابقة لهم ولا يكون عندهم تقصير في فهم المعاني من العربية (37). وإذا لجأ الداخلون في اللّسان العربي إلى تحصيل الملكة من القوانين في الكتب فليس لهم من الملكة شيء سوى معرفة أحكامها، ورأي ابن خلدون واضح بهذا الخصوص عندما يقول: «إنّما تحصيل هذه الملكة بالممارسة والاعتياد والتكرر لكلام العرب» (38).

وضمن هذا السياق يسلط ابن خلدون الضوء على مسألة غاية في الأهميّة تتعلّق بأساس العجمة ومقياسها فهل هي اللّغة أم النسب؟ وللاجابة على هذا التساؤل يقول ابن خلدون: «فإن عرض لك ما تسمعه من أن سيبويه والفارسي والزمخشري وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجاما» مع حصول هذه الملكة لهم فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمعُ عنهم إنما كانوا عجمًا في نسبهم فقط أمّا المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ومن تعلمها منهم.... وكأنّهم في أولّ نشأتهم من العرب الذين نشأوا في أجيالهم حتى أدركوا كنه اللّغة وصاروا من أهلها فهم وإن كانوا عجما في النسب فليسوا بأعجام في اللّغة والكلام» (39).

الاختلاط وأثره على اللّغة

يرى ابن خلدون أنّه إذا ما أصاب اللّغة العربيّة شيء من الفساد فإنّ مردّ ذلك إلى المخالطة بين العرب والأعاجم في المدن حيث يكون له تأثر على الملكة اللّسانيّة، فعندما تكون اللّغة العربيّة بعيدة عن بلاد العجم تحافظ على فصاحتها وبلاغتها فتكون تامّة الملكة لمضر والعكس صحيح. هذا ما أراد أن يؤكّده ابن خلدون في قوله: «ثمّ فسدت هذه الملكة لمضر بمخالطتهم الأعاجم وسبب فسادها أن الناشئ من الجيل صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيات أخرى غير الكيفيات التي كانت للعرب، فيُعبّرُ بها عن مقصوده لكثرة المخالطين للعرب من غيرهم ويسمع كيفيات العرب أيضا. فاختلط عليه الأمر وأخذ من هذه وهذه فاستحدث ملكة ناقصة عن الأولى وهذا معنى فساد اللّسان العربي. ولهذا كانت لغة قريش أفصح اللّغات العربيّة واصرحها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم»(40).

وفي ذات السياق يقول في فصل آخر من المقدّمة «وأمّا أنّها أبعد عن اللّسان الأولّ من لغة هذا الجيل فلأن البعد عن اللّسان إنّما هو بمخالطة العجمة فمن خالط العجمَ أكثر كانت لغته عن ذلك اللّسان الأصلي أبعد لأن الملكة إنما تحصل بالتّعليم... فعلى مقدار ما يسمعونه من العجم ويَربَونَ عليه يبْعَدُون عن الملكة الأولى (41)».

ثم يتكلم ابن خلدون عن العرب الذين خالطوا البرابرة من العجم في أمصار افريقية والمغرب والعرب الذين امتزجوا مع الفرس والترك في المشرق، وكذا أهل الأندلس مع عجم الجلالقة والافرنجة حتى أصبح لكل إقليم من هذه الأقاليم لغة مخصوصة بهم تخالف لغة مضر من جهة ويخالف بعضُهم بعضا من جهة ثانية(42).

تصنيف علوم اللّسان العربي

إنّ مصطلح علوم اللّسان العربي الذي أورده ابن خلدون في مقدّمته يقْصَدُ به علوم النحو واللّغة والبيان والأدب. فمعرفة هذه الأركان الأربعة ضروريّة للمعنيّين بأمور الشّريعة المأخوذة من الكتاب والسنّة «وهي بلغة العرب، نقَلَتَها من الصحابة والتّابعين عرب وشرحُ مشكلاتها من لغاتهم» (43). إنّ مدى الترابط ما بين اللّغة وعلوم الشريعة الذي أشار إليه ابن خلدون أثار جدلا لدى المهتمّين بهذه العلوم، إذ يرى البعض أن هذه العلاقة الثابتة تقيّد حركة التّتبع وملاحقة ما هو جديد في الدّراسات الحديثة ذات العلاقة بتلك العلوم.

أمّا البعض الآخر فيعتقد أنّ أصالة وجودة العلوم اللغوية ترتبط بالشريعة الاسلاميّة والدين وتستمد وجودها من نصوصه ومبادئه (44). ومهما يكن من أمر فإنّ رأي ابن خلدون يتلخّص في أنّ من يعمل بالشّريعة لا بدّ أن يكون بحاجة إلى علوم اللّسان العربي عموما حيث يقول: «فلا بد من معرفة العلوم المتّصلة بهذا اللّسان لمن أراد علم الشّريعة» (45). وفي مكان آخر يقول: «النظر في القرآن والحديث لا بدّ أن تتقدّمه العلوم اللّسانيّة لأنّه متوقف عليها... وهذه العلوم النقليّة كلها مختصّة بالملّة الاسلامية وأهلها» (46).

بعد أن بيّن ابن خلدون تلك الأهميّة للعلوم اللّسانيّة في معرفة علوم الشريعة يتطرّق إلى ترتيب هذه العلوم بجعل علم النحو يتصدّر سائر العلوم اللّسانيّة ويسبق علم اللّغة بالتّرتيب ذلك أنّ علم النحو - حسب ما يرى ابن خلدون أهم من اللّغة «إذ في جهله الاخلالُ بالتفاهم جملة وليست كذلك اللّغة» (47).

وضمن هذا الإطار يؤكّد ابن خلدون أن اللّغة «هي عبارة المتكلّم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لسانيّ فلا بدّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللّسان، وهو في كل أمّة بحسب اصطلاحاتهم فكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني..... وليس يوجد ذلك إلاّ في لغة العرب وأمّا غيرها من اللّغات فكلّ معنى أو حال لا بدّ له من ألفاظ تخصّة بالدلالة ولذلك نجد كلام العجم في مخاطباتهم أطول مما نقدر بكلام العرب وهذا هو معنى قوله صلّى الله عليه وسلم أوتيت جوامع الكلم واختُصر لي الكلامُ اختصارا» (48).

وبحث ابن خلدون في الأسباب التي دعت العرب إلى صناعة النحو مبيّنا أنّ المسلمين قد انتشروا طلبا للملك فخالطوا العجم ممّا ترك أثرا على ملكتهم اللّغويّة وبدأت تجنح نحو الفساد بفعل اعتماد السمع من الأعاجم والسمع كما يعتقد ابن خلدون « أبو الملكات اللّسانيّة» وخشية أن ينتاب اللّغة الضعفُ والهوان لجأوا إلى استنباط القوانين للملكة اللّسانيّة يجري عليها القياس لسائر أنواع الكلام، فجعلوا الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمبتدأ مرفوعا ثمّ رأوا تغيُّر الدلالة بتغيُّر حركات هذه الكلمات فسميت إعرابا. وكل ذلك اصطلحوا على تسميته بعلم النحو وأوّل من كتب فيه أبو أسود الدؤلي ثمّ الفراهيدي وسيبويه فيما بعد (49). ومن الأسباب المهمّة التي دعت إلى العناية بتعلم النحو إضافة إلى ما تقدّم هو أنّ القرآن منزل باللّسان العربي والحديث النبوي منقول به.

وفيما يتّصل بعلم اللّغة، فقد بيّن ابن خلدون أن الحاجة دعت إلى حماية الموضوعات اللّغويّة المتمثلة في استعمال كلام العرب في معناه الأصلي بعيدا عن الاختلاط بالعجم لئلاّ يشوب ملكة اللّسان العربي فساد وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث، من هنا

صار الميل نحو حفظ الموضوعات اللغويّة من خلال تدوين الألفاظ واستعمالها في معانيها الأصليّة، وسط أئمة اللّسان العربي إلى تأليف المعاجم اللغويّة مثل كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي وجاء أبو بكر الزبيدي فاختصر كتاب العين ولخّصه تسهيلا للحفظ مع مراعاة المحافظة على الاستيعاب، فقد ألّف الجواهري كتاب الصّحاح وابن سيدة المُحكم. أما ما يخصّ الوضع العام للألفاظ وما تستعمل له من المعاني الخاصّة فقد ألّف فيه الثعالبي وأفرده في كتاب له سمّاه فقه اللغة (50).

يذكر ابن خلدون علم البيان بعد علم النحو وعلم اللغة. والبيان هو العلم المتعلّق بالألفاظ وما تفيده ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني وهو يشمل ثلاثة أصناف:

- الأوّل يبحث علم البلاغة وما يطلق عليه الآن المعاني التي تطابق باللفظ جميع مقتضيات الحال إلى وضع الكلمة المناسبة في المكان المناسب.
- والثاني علم البيان وهو معروف الآن بالبحث في اختلاف الدلالات باختلاف التعبير كالاستفادة والكناية.
- أمّا الصّنف الثالث فهو النظر في تزيين الكلام وتنميقه كالسجع والجناس والطباق.... إلخ. وسمّى هذا بعلم البديع فقد «أطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين اسم البيان وهو اسم الصنف الثاني لأنّ الأقدمين أوّل من تكلموا فيه»(51).

ويعتقد ابن خلدون أنّ علم البيان هو من العلوم الكماليّة في العلوم اللّسانيّة ويكون حيثما يوجد العمران. وبما أن المشرق أوفر عمرانا من المغرب فإنّ أهل المشرق أقْوَمُ من المغاربة، لكنّه من ناحية ثانيّة فإنّ أهل المغرب قد برعوا في علم البديع وذلك لولوعهم بتزيين الألفاظ، «وإن علم البديع سهل المأخذ وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقّة أنظارهما وغموض معانيهما فتجافوا عنها، وممّن ألف في البديع من أهل افريقيّة ابن رشيق وكتاب العمدة له مشهور» (52).

- والصنف الرّابع من العلوم اللّسانيّة هو الأدب ويعني الإجادة في فنّي المنظوم والمنثور من كلام العرب مقترنا بمعرفة معظم قوانين العربيّة فضلا عن معرفة بعض من أيام العرب وأنسابهم وأخبارهم العامّة. لأن الملكة من الحفظ لا تحصل إلاّ بعد فهم تلكم العناصر. ويضيف ابن خلدون بقوله: «الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرف»، ونقصد بذلك علوم اللّسان والعلوم الشرعيّة كالقرآن والحديث مضافا إليها معرفة اصطلاحات العلوم ليكون قائما على فهمها (53). كما بيّن ابن خلدون العلاقة القائمة ما بين الشعر والغناء وأن الأخير تابع للشعر ويتمثل في تلحينه(54).

وأخيرا نستطيع القول إنّ ابن خلدون رغم كونه ليس أخصائياً في العلوم اللغويّة إلاّ أنّه أثبت من خلال فصول المقدّمة قدرا كبيرا من الإلمام بعلوم اللغة العربيّة والأدب العربي فكتب بها كتابة الخبير المتضلّع لكي تظهر معانيها ومقاصدها، فقد برع في إتقان اللغة ما حدا به أن يقدّم أفكارا متناسقة وآراء سديدة وهذا لا يدلّ على قوّة تمكنّه وسعة اطّلاعه في جميع مواد اللغة العربيّة فحسب، بل يجعله في مرتبة كبار المتخصّصين في هذه المواد رغم أنّه لم يكن ملماً بأية لغة أجنبيّة تتيح له الاتّصال بثقافة أخرى غير الثقافة العربية (55). ومع ذلك فإن المقدّمة عموما احتوت على قضايا وآراء بيّنت مدى رسوخ قدم ابن خلدون في طائفة كبيرة من العلوم ومنها علوم اللّسان العربي، فهي لا تتقاطع مع ذهنيّة القرن الحادي والعشرين وإن مرت عليها ستّة قرون ونيف، تلك هي إذن واحدة من سمات عبقرية ابن خلدون.

1 ـ عبد العزيز الدّوري، ابن خلدون والعرب، أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة 2 ـ 6 يناير 1962، 501.
2 ـ علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون، القاهرة 1973، 241 ـ 244.
3 ـ ابن خلدون ساطع الحصري، آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع، بيروت 1985 ، 127 ـ 129، دفاع عن ابن خلدون،أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة من 2 إلى 6 يناير 1962، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعيّة والجنائية 491 ـ 500.
4 ـ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، دار الجيل (بيروت) بلا تاريخ، 644.
5 ـ المقدّمة، 420.
6 ـ المقدّمة، 603.
7 ـ المقدّمة ، 603.
8 ـ محمد عبد، الملكة اللّسانية في نظر ابن خلدون، القاهرة 1979، 108
9 ـ جاك لانغاد، فلسفة اللّغة لابن خلدون، أعمال ندوة ابن خلدون بمناسبة مرور ستّة قرون على تأليف المقدّمة، منشورات كليّة الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، 14 ـ 17 فبراير 1979 ، 38 ـ 39.
10 ـ المقدّمة ، 639.
11 ـ المقدّمة، 639.
12 ـ عبد الرحمن ابن خلدون المغربي، تاريخ العلامة ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر وهو تاريخ وحيد عصره، المجلد الثاني، القاهرة، بيروت 1999، 1118.
13 ـ المصدر نفسه، 1118 .
14 محمد عيد، المصدر السابق، 5.
15 ـ عبد السلام المسدّي، الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون، ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، جامعة الدول العربية ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 14 ـ 18 أفريل/ نيسان 1980، 142، جاك لانغاد، المصدر السباق، 41.
16 ـ المقدمة، 622.
17 ـ المقدّمة ، 622 .
18 ـ أحمد الطويلي، عبد الرحمان بن خلدون، دراسة ومنتخبات، تونس 1993، 76 ـ 77.
19 ـ المقدّمة، 483.
20 ـ محمد عابد الجابري، ابستيمولوجيا المعقول واللاّمعقول في مقدّمة ابن خلدون، أعمال ندوة ابن خلدون، بمناسبة مرور ستّة قرون على تأليف المقدّمة، منشورات كليّة الآداب والعلوم الانسانية بالرّباط، 14 ـ17 فبراير 1979، 84 .
21 ـ المقدّمة، 593.
22 ـ المقدّمة، 593
23 ـ المقدّمة، 37
24 ـ المقدّم، 594 .
25 ـ المقدّمة، 594 .
26 ـ المقدّمة ، 594 ـ 595 .

27 ـ لعلّه يقصد بأهل إفريقية تونس والجزائر في عهده، محمد عيد، المصدر السّابق، 38.

28 ـ المقدّمة، 595 .

29 ـ ويراد بالمشرق الشام والعراق وما والاهما، وعموما يستعمل هذا المصطلح ليشمل الأقطار الواقعة شرق الوطن العربي.

30 ـ المقدّمة، 595.

31 ـ المقدّمة، 595.

32 ـ المقدّمة، 596 .

33 ـ المقدّمة، 596.

34 ـ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرّابع بيروت 1997، 267.

35 ـ تاريخ العلامة ابن خلدون ، 1053.

36 ـ المصدر نفسه، 1053.

37 ـ المصدر نفسه، 1053 ـ 1054.

38 ـ المقدّمة، 624.

39 ـ المقدّمة، 624.

40 ـ المقدّمة، 614.

41 ـ المقدّمة ، 618.

42 ـ المقدّمة، 618.

43 ـ المقدّمة، 603.

44 ـ محمد عيد، المصدر السابق، 122.

45 ـ المقدّمة، 603.

46 ـ المقدّمة، 483.

47 ـ المقدّمة، 603.

48 ـ المقدّمة، 603 ـ 604.

49 ـ المقدّمة، 604.

50 ـ المقدّمة، 604 ـ 606 ـ 608.

51 ـ المقدّمة، 610 ـ يذكر عبد العزيز الدّوري أنّ ابن خلدون يرجع إسم العرب إلى اللّغة ويقول : «ثمّ إنّ العرب لم يزالوا موسومين بين الأمم بالبيان في الكلام ولذا سمّوا بهذا الإسم فإنه مشتق من الإبانة لقولهم أعرب الرجل عمّا في ضميره إذا أبان عنه» عبد العزيز الدوري، المصدر السابق 504.

52 ـ المقدّمة، 611

53 ـ المقدّمة، 612.

54 ـ المقدّمة، 612 ـ 613.

55 ـ علي عبدالواحد وافي، المصدر السابق، 178.

أسئلة الشّعر في مقدّمة ابن خلدون

عمر حفيظ*

تسمّى العرب بالشّعر. وجعلوه ديوانهم وذاكرتهم، ورأوا فيه قوّة إثبات وسلطة لا يمكن ردّ حجّتها. فحضوره، في مختلف فنون العربية، قديما، يؤكّد المنزلة التي أرادها له العرب. يقول ابن خلدون: «اعلم أن فنّ الشّعر من بين الكلام، كان شريفا عند العرب، ولذلك جعلوه ديوان علومهم وأخبارهم وشاهد صوابهم وخطئهم وأصلا يرجعون إليه في الكثير من علومهم وحكمهم(1).

ومن الشّواهد الدالّة على رجوع العرب إلى الشّعر، يفهمون به الطارئ ويتمثّلون في أفقه المستحدث، أنّ علاقة الشعر بما وراء هذا العالم، أي بما استقرّ في ذاكرة العربيّ من اتّصال للشاعر بالجنّ، كانت الأساس الثقافيّ لظاهرة الوحي الديني(2). فهذه الظاهرة لم تكن غريبة عن أفق التفكير أو التصوّر بالنسبة إلى العرب المعاصرين لنزول القرآن، لذلك لا نجد (. . .) اعتراضا على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنّما انصبّ الاعتراض، إمّا على مضمون كلام الوحي أو على الشّخص الموحى إليه(3).

لم نشر إلى هذه المسألة، بالذآت، إلا لنؤكّد أن الشعر، عند العرب، معرفة تقاس إليها معارف أخرى كثيرة أو تشتقّ منها وتختبر في ضوئها.

ولما كان الشّعر، في هذه المنزلة التي أشرنا إليها، فلا غرابة أن يحظى باهتمام متجدّد، وأن يهيمن القول فيه على القول في الأنواع الأخرى. فعناية العرب التنظيرية، في القديم، بالخطبة أو الرسالة أو الخبر أو المقامة، لم ترق إلى مستوى عنايتهم بالشّعر. وهو ما جعل أسئلة تحديده والتمييز بين أغراضه والخوض في ما تقوم به صناعته... غير مقصورة على كتب الاختصاص وكتابات الشاعريين(4) إذ هي قائمة كذلك، في ما تواضع الناس على تسميته بالكتب الموسوعية التّي تجمع بين فنون مختلفة.

وليس يخفى أن مقدّمة ابن خلدون (1332 - 1406) تنتمي، إلى هذا النوع من الكتب. فقد جمع فيها صاحبها، بين صنوف شتّى من المعرفة. وبناها على التأمّل الهادف إلى تحقيق المعرفة والإضافة والاعتبار بما تمّ له من رصد لتحولات شهدتها أحوال العمران واقتضتها مصالح النّاس.

ولئن كانت المقدّمة، بصفتها الموسوعية، مغرية

* أستاذ بالمعهد العالي للعلوم الإنسانيّة. تونس.

بالنظر فيها، من أكثر من باب، فإنّنا سنقصر اهتمامنا، في مساءلتها، على الفصول المتعلّقة بالشّعر دون غيره من فنون القول.

نحو تعريف جديد للشّعر:

تدرّج ابن خلدون في تعريف الشّعر من الكلام، باعتباره الجنس الأعلى الجامع، إلى جنسي الشعر والنثر وما يشتمل عليه كل منهما من فنون الكلام، كالمدح والرثاء والهجاء في الشعر، والخطبة والدعاء في النثر... فالنثر هو الكلام غير الموزون. وقد يكون مسجوعا أو مرسلا. أما الشّعر فهو الكلام الموزون المقفّى الذي تكون أوزانه على رويّ واحد وقافية واحدة.

ويستعمل ابن خلدون نعتا مثيرا للانتباه، في حديثه عن الشّعر. يقول: اعلم أن لسان العرب وكلامهم على فنّين، في الشّعر المنظوم (...) وفي النثّر(5).

النّعت هو «المنظوم» في تركيب (الشّعر المنظوم). فهل يعني ذلك أنّ ابن خلدون يتحدّث عن شعر غير منظوم؟

يردنّا هذا النعت «المنظوم» إلى ما كان قد قرّره ابن رشيق (ت 456هـ) من قبل، في الباب الذي خصّصه للأوزان. يقول «الوزن أعظم أركان حدّ الشّعر، وأولاها به خصوصيةً. وهو مشتمل على القافية وجالب لها ضرورة، إلاّ أن تختلف القوافي فيكون ذلك عيبا في التّقفية لا في الوزن، وقد لا يكون عيبا نحو المخمّسات وما شاكلها(6).

وقد أثنى ابن خلدون على ابن رشيق، واعتبر كتابه «العمدة» أشمل وأوفى ما يمكن أن يكتب في صناعة الشّعر. يقول: وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصّناعة وإعطاء حقّها. ولم يكتب فيها أحد قبله ولا بعده مثله(7).

للوزن (النّظم) إذن، سلطته التّي تجعل منه حدّاً فاصلا بين الشّعر والنثّر. وله وظيفة تمييزية تحفظ الاختلاف والتمايز، مهما تقاطعت أساليب البناء، وتفاعلت طرائق التعبير.

ولنا أن نقدّر أنّ التنصيص على الوزن، بهذه الطريقة، سواء عند ابن رشيق (أعظم الأركان، وأولاها به خصوصية) أم عند ابن خلدون (الشّعر المنظوم)، يعكس وعيا بتداخل أنماط الكتابة، ومرونة الحدود بينها، وبحاجة أهل الأدب إلى رواسم يميّزون بها بين الأنواع. وهو ما يعنى أنّ تلك الأنواع لا والشّعر أحدها- تظلّ في حاجة دائمة، إلى إعادة التعريف، بما يناسب ما شهدته الكتابة من تحولات، أشار ابن خلدون إلى بعض مظاهرها. يقول: وقد استعمل المتأخّرون أساليب الشّعر ومنازعه في المنثور (...) وصار هذا المنثور، إذا تأمّلته، من باب الشعر وفنّه. ولم يفترقا إلا في الوزن(8).

تبدلّت طرائق الكتابة، إذن، بتبدلّ أحوال العمران وحاجات السلطان واختلاط الأجناس وتراجع ملكات اللسان(9) وقد تحدث ابن خلدون، في مواطن كثيرة من المقدمة، عن ظواهر تعلقت بالكتابة، منها الخلط بين الأساليب (أساليب الشعر وأساليب النثر) واستيلاء العجمة على ألسنة النّاس والجهل بالمناسبة بين المقال والمقام أو مطابقة الكلام لمقتضى الحال(10)، وهذا ما يمكن أن ننعته باستسهال الكتابة.

ونحن نتصوّر أن تكرير الحديث عن هذه الظواهر، يكشف خوفا مبرّرا، من وجهة نظر معرفية. فإذا كان من الجائز أن تتقاطع الأساليب وأن تتداخل الصوّر وأن تتعالق الدلالات، في مستوى الممارسة، فمن غير المقبول، في المستوى النظري التجريدي، أن يقع الخلط ويهيمن اللبس، فتضيع الفواصل بين الأنواع، وتنتفي الحدود، حتى وإن كانت شكلية محضا (11).

في هذا السيّاق، نريد أن نفهم إعادة تعريف الشّعر، بما قد يكرّس تمايزه واختلافه، وبما يمكن أن يلبيّ حاجة معرفية، لدى ابن خلدون، نحسب أنها تتجاوز الشكلي إلى البحث في ما يكون به الكلام شعرا.

فالتنصيص على الوزن والقافية أدخل، في علم العروض. وهاجس ابن خلدون أبعد من أن يقف عند ذاك الحدّ. فالشّعر في لسان العرب غريب النّزعة، عزيز المنحى (12) لا تكفي فيه ملكة الكلام العربيّ على الإطلاق، بل يحتاج بخصوصه إلى تلطّف (13).

إن التّعريف المتداول للشّعر لا يحيط بهذه الصفّات التي أشار إليها ابن خلدون، كما أنه لا يرقى إلى المنزلة التي خصّ بها العرب الشعر، لذلك كان لابدّ من إعادة تعريف، تحاول الغوص في ماهية الخطاب الشعريّ وحقيقته.

التعريف بين الإجمال والتفصيل:

يقول ابن خلدون: إن حدّهم ذلك (ويعني حدّ الشّعر بأنّه الكلام الموزون المقفى) لا يصلح له عندنا. فلابدّ من تعريف يعطينا حقيقته من هذه الحيثية. فنقول: الشّعر هو الكلام البليغ المبني على الإستعارة والأوصاف، المفصلّ بأجزاء متّفقه في الوزن والرويّ، مستقلّ كلّ جزء منها في غرضه ومقصده عمّا قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصوصة به(14).

ويعمد ابن خلدون إلى تفصيل المجمل، في تعريفه هذا. فيبدو شديد الحرص على إقامة الحدود الفاصلة بين الشعر وغيره من الأنواع الأخرى، القريبة منه أو المتقاطعة معه. يقول: «قولنا الكلام البليغ جنس. وقولنا المبنيّ على الاستعارة والأوصاف، فصل عما يخلو من هذه، فإنّه في الغالب ليس بشعر. وقولنا المفصلّ بأجزاء متّفقة الوزن والرويّ، فصل له عن الكلام المنثور الذي ليس بشعر عند الكلّ وقولنا مستقلّ كل جزء منها في غرضه ومقصده عما قبله وبعده، بيان للحقيقة لأن الشعر لا تكون أبياته إلا كذلك(...) وقولنا الجاري على الأساليب المخصوصة به. فصل له عمّا لم يجر منه على أساليب العرب المعروفة. فإنه حينئذ لا يكون شعرا. إنّما هو كلام منظوم لأن الشّعر له أساليب تخصه لا تكون للمنثور(15).

يكشف، هذا التعريف، عن قدرة على التأمّل، رفيعة، ومهارة في التحديد، عجيبة. فهو ينزع إلى الدقة والشمول، فضلا عن أنه يتمتّع بكفاية وصفية جيدة.

ولعل هذا ما جعل حمّادي صمّود يشير إلى أن ابن خلدون قد خطا خطوة كبيرة في السيطرة على مفهوم الشّعر لأنّه نزل بمفهوم الجنس من مستوى مطلق يفرق فيه بين الأجناس الكبرى (...) إلى مستوى دونه لعله أكثر فعالية في السيطرة على الأمور (...)فليس «الكلام مطلقا جنسا للشعر بل هو الكلام البليغ»(16). فبهذه الصفة «البليغ» ينفصل الشّعر عن الكلام العادي وكلّ أنواع الكلام الأخرى التي لا تقصد فيها البلاغة باعتبارها شكلا للمعنى.

ولما كانت البلاغة تعبيرا بالصوّر، فإن الشّعر -وهو الكلام البليغ - يكون عدولا عن التعبير الذي يُقدّمُ فيه المعنى على شكل المعنى.

وفي هذا السياق نفهم دلالة مفهوم الجنس (الكلام البليغ، جنس). ولكن هل كان ابن خلدون مدركا لمعضلة تحديد الأجناس؟

لا نملك جوابا على هذا السؤال. ولكننا نقول إنّ صفة «البليغ» المتعلّقة بالكلام، تضيّق مفهوم الجنس. فالكلام البليغ يشكل جنسا. وليس الكلام السائب العاري من البلاغة. وبهذا فإنّنا ننتقل من الكلام عامة إلى كلام بعينه. وفي هذا السياق، بالذات، يمكن أن نفهم مقصد ابن خلدون من قوله: «فلابدّ من تعريف يعطينا حقيقته «الشّعر». فالشعر، إذن، وفي خطوة استدراكية أولى، ليس هو الكلام. وإنّما هو الكلام البليغ. أمّا الخطوة الثانية، فهي إضافة الاستعارة في التعريف. فالاستعارة هي أشرف مراتب البلاغة وأرقاها لأنها «تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تخرج من الصدّفة الواحدة عدّة من الدرر، وتجني من الغصن الواحد أنواعا من الثّمر(17).

وليس يغيب، هذا الذي ذكره الجرجاني، عن ابن خلدون. وعلى هذا الأساس، فإنّ اعتباره الاستعارة عنصرا بانيا للشعر، يقوم حداً فاصلا بين الشعر - من حيث حقيقته التي يروم ابن خلدون الكشف عنها- وبين الكلام الموزون المقفّى الذي ليس، في الغالب بشعر، خاصة إذا خلا من الاستعارة أو من الأساليب البلاغية الأخرى. فمفهوم الجنس عامة، وجنس الشعر خاصة يتحددّ بما يكون من العناصر البانية وبخصائصها النوعية.

وبالتنصيص على الوزن والروي يكتمل التعريف. فبهما ينفصل هذا الجنس عن جنس آخر، وهو الكلام المنثور.

لم يعد الوزن والقافية، إذن، إلا حدّين، يحتاجان إلى حدود أخرى، تتضافر كلها لإعادة بناء التعريف. وهو ما يعني أنّ هاجس ابن خلدون- وهو يستقصي الحدود ويقلّب النظر في التعريف الذي اقترحه، هو البحث في كنه الشعّر ومحاولة الوقوع على السرّ الذي يجعل من كلام ما شعرا. فهو ينبّه على أن معرفة الأوزان وقوانين البلاغة وقواعد التركيب وجوازاته كالتقديم والتأخير والحذف وضوابط الاعراب وشروطه، لا تكفي ليكون الكلام شعرا. فهذه قواعد علمية وقياسية (القوانين العروضية والقوانين الإعرابية وقوانين البلاغة)(18). ولكن الذي يتحدّث، عنه، ابن خلدون - متعلقّا بحقيقة الشعر- ليس من القياس في شيء. وهو يعني حقيقة الشعر وجوهره اللذّين ردّهما إلى ما سمّاه بالأساليب التي جعلها العرب للشعّر، دون غيره من أنواع القول الأخرى. يقول ابن خلدون: الأساليب التي نحن نقررّها ليست من القياس في شيء، وإنّما هي هيئة ترسخ في النفّس من تتبع التراكيب، في شعر العرب لجريانها على اللسان، حتى تستحكم صورتها فيستفيد بها العمل على مثالها والاحتذاء بها في كلّ تركيب من الشعر (19). فحقيقة الشعر، إذن، لا تتأتّى بحذق القواعد ومعرفة الجوازات. وإنما بشيء آخر، يتحصل من حفظ أشعار العرب، حتى ترسخ في النفس ملكة تقدر على التمييز بين ما يلائم الشعر من الأساليب وما لا يلائمه، وما يناسبه من الألفاظ، وما لا يناسبه.

ولكن ما مفهوم الأسلوب عند ابن خلدون ؟

الواقع أننا أمام صعوبة ذات طبيعة معرفية. فابن خلدون يتحدّث عن أساليب الشعر، إذ لكل واحد من (. . .) الفنون الشعرية أساليب تختص به، عند أهله، ولا تصلح لفن آخر. ولا تستعمل فيه مثل النسيب المختص بالشعر والحمد والدعاء المختص بالخطب(20).

والذي نفهمه، من هذا الشاهد، أنّ الأسلوب ليس إلا ذاك المعنى المناسب والملائم للغرض الذي يبنى عليه الكلام وتتوجّة إليه مقاصد المتكلم.

ولكن ما أن يستقر بنا الرأي على هذا، حتى نجد ابن خلدون يقول : ولنذكر هنا مدلول لفظة الأسلوب عند أهل هذه الصناعة (الشعر) وما يريدون بها في إطلاقهم. فاعلم أنها عبارة عندهم على المنوال الذي تنسخ فيه التراكيب أو القالب الذي يفرغ فيه(21).

فالأسلوب، إذن، منوال أو قالب أو طريقة في القول، تكرسها السنةّ، حتى يعرف بها فنّ من الفنون وتصير دالة عليه. فهي تتعاود فيه، باستمرار، ولكن لا تتعاود هي هي، وإنّما مختلفة على نحو يحقّق التمايز بين الأقوال التي تنتمي إلى ذلك الفن، دون أن تعدوه إلى غيره من الفنون الأخرى.

ونحسب أنّ هذا الذي انتهينا إليه، يتقاطع مع ما ذكره ابن رشيق عندما نبّه على أنّ الشعراء لهم ألفاظ معروفة وأمثلة مألوفة لا ينبغي للشعر أن يعدوها ولا أن يستعمل غيرها(22).

ليس لنا أن نجزم، بما قصده ابن خلدون من مدلول الأسلوب، لأنه يشير في موضع آخر إلى أن المحصلّ لهذه القوالب (التي يسمّونها أساليب)، في الذهن إنّما

هو حفظ أشعار العرب وكلامهم(23) فالمسألة، إذن، تفيض على القياس وبناء التراكيب بالجمل وغير الجمل، إنشائية وخبرية، إسمية وفعلية، متبعة وغير متبعة، مفصولة وموصولة(24) لتتعلق بما سمّاه صاحب المقدمة بالملكة التي تنشأ بالدّربة والمران والارتياض.

وقد أورد ابن خلدون في فصل «حصول هذه الملكة بكثرة الحفظ وجودتها بجودة المحفوظ(25) شاهدا، نراه يختزل القول في مسألة الأسلوب. ونحن نذكره تاماً، لهذا السبب الذي أشرنا إليه ولطرافته كذلك. يقول : أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رضوان كاتب العلامة في الدولة المرينية، قال ذكرت يوما صاحبنا أبا العباس بن شعيب كاتب السلطان أبي الحسن، وكان المقدم في البصر باللسان لعهده. فأنشدته مطلع قصيدة ابن النحوي، ولم أنسبها له وهو هذا:

لم أدر حين وقفت بالأطلال

ما الفرق بين جديدها والبالي؟

فقال على البديهة هذا شعر فقيه. قلت له : ومن أين لك ذلك ؟ فقال من قوله : ما الفرق إذ هي من عبارات الفقهاء وليست من أساليب كلام العرب فقلت له للهّ أبوك، إنه ابن النحوي.

بتركيب بسيط، بل بلفظة مفردة يمكن إذن، أن يتمّ الفصل بين الأساليب ومظانها والعبارات وأنواعها وأصحابها.

من تعريف الشعر إلى بناء القصيدة :

يولي ابن خلدون، وهو يتحدّث عن عمل الشعر وإحكام صناعته، اهتماما مخصوصا بالحفظ باعتباره أهم الشّروط التي يكون، بها، بناء القصيدة. فكلّما كثر المحفوظ وتنوّعت مصادره، كانت الملكة أرفع وأعلى مرتبة، من غيرها التي يقلّ حفظ صاحبها.

ولما كانت كثرة المحفوظ معادلة لكثرة القوالب، فإنّ من يحفظ، سيتجرّد، في ذهنه من القوالب المعيّنة الشخصيّة، قالب كلّي مطلق، يحذو حذوه في التأليف(26).

فالقصيدة، إذن، ليست رصفا لما اتفق من الألفاظ والتراكيب والصوّر أو إنشاء للكلام على قوانين العروضيين أو النّحاة أو البلاغيين، وإنما هي بناء يقوم على نوع من النظر لطيف(27). يؤلف بين تلك القوالب التي تمثلّها الحافظ، ثمّ شرع في نسيانها وقد انتقشت صورها في ذاكرته وتكيّفت ملكته بمعانيها. فمؤلّف الكلام (الشاعر) هو كالبنّاء أو كالنسّاج(28). ونحسب أنّ اختيار ابن خلدون تشبيه الشّاعر بالبنّاء أو النسّاج يعكس وعيا بمفهومي البنّاء والنّسج. وهو ما ينفي نفيا مطلقا أن يكون الشّعر، عنده، ارتجالا أو قولا على الطبع والبديهة. فالقصيدة مكابدة ومعاناة تقتضيان معاودة الرأي وتقليب النظر، مرّات متعدّدة، لأنّ البناء، لا يكون محكما إلا إذا ترابطت أحجاره. والنّسيج، لا يكون متقنا إلا إذا تلاحمت، سداه ولحمته.

ولبلوغ هذه المرتبة من التجويد في البناء، وحتى يكون المبنى أو المنسوج مستحقا، اسم الشّعر وصفته، يحدّد ابن خلدون شروطا يمكن أن نجملها، على النحو التالي :

1 ـ بناء البيت على القافية(29) بما يعنيه ذلك من اختيارات معجمية وصرفية ونحوية تركيبية وعروضية، تجعل المعاني متناسبة سواء من جهة التناظر والتماثل أم من جهة المقابلة والمخالفة. ومن الجهتين يتأتى التّجويد ويكون التبريز فيتحقق الابداع، بما يكون من مطابقة بين المعاني والمباني.

2 ـ بناء البيت مستقلا بنفسه(30) وهذا من الثّوابت النّظرية في الشعرية العربية القديمة. فتعليق الأبيات ببعضها تركيبياً من العيوب المخلة بالبناء، ومن

الأمارات الدآلة على عجز الشاعر وتقصيره. ولـمّا كان كلّ بيت، مستقلا بنفسه، فعلى الشاعر، أن يختار المواضع، وأن يناسب بين الأبيات. فقد يرد بيت في غير موضعه، فيكون قلقا نافرا.

3 ـ اجتناب المعقّد من التراكيب(31). وما يفهم من هذا أن الشاعر مدعوّ إلى أن يتنكّب عن التعقيد الذي قد ينشأ من التصرّف في رتب الكلام أو من الحوشي والمقعّر. ولكن هذا لا يعني أن ينزل الكلام عن طبقة البلاغة ليصبح من المبتذل، بالتداول وكثرة جريانه على ألسنة الناس. فالشعر الذي يطمح إليه ابن خلدون هو الذي تسابق معانيه ألفاظه إلى الذهن والفهم.

4 ـ تحرير البيت من كثرة المعاني وإزدحامها. وهو ما يعني أن البيت المفرد، إذا كثرت فيه المعاني زاشتغل الذهن بالغوص عليها، فمنع الذوق من استيفاء مدركه من البلاغة(32) وقد ذكر ابن خلدون أن شيوخه كانوا يعيبون شعر ابن خفاجة الأندلسي لكثرة معانيه وإزدحامها، في البيت الواحد(33).

5 ـ اتفّاق القصيدة كلّها، في وزن واحد، حتى لا يتساهل الطّبع في الخروج من وزن إلى وزن يقاربه (34) وهذا ما يخفى على كثيرين ممن لا يجيدون صناعة العروض. ولنا في تراثنا الشعري شواهد كثيرة على مثل هذا التساهل في الخروج من وزن إلى آخر(35).

6 ـ مراجعة الشاعر شعره بعد الخلاص منه بالتنقيح والنقد(36). فالإنسان مفتون بما يكتب وقد تكون تلك الفتنة حجابا فعلى الشاعر، إذن، أن يتأمل ما أدته إليه صناعته وأن يشك فيها، إذا أراد الإجادة والبلاغة.

وبهذا الشرط السادس، تكمل خطاطة بناء القصيدة، في المقدمة. ولنا أن نشير، في هذا المقام، إلى أنّ ابن خلدون، كان وفيّا لما استقر، في النظرية الشعرية، خاصة في ما يتعلّق بسؤال البناء. فشروطه هذه تذكّر بمثيلات لها كثيرات، عند ابن طباطبا وابن رشيق. وهو ما يعنى أن الكتابة عنده في ما يتّصل بأشكال البناء، إنما هي كتابة تكرير، تؤكّد سابقا، وتفصلّ مجملا، وتكرس ممارسة. أما الكتابة التي مدارها على تعريف الشعر وحده، فإنها كتابة استدراك. فقد نبّه ابن خلدون، على ما في تعريف الشّعر الذي كان متداولا من قبل، من ثغرات حاول هو أن يسدّها معتمدا في ذلك آلية التضييق. فالتعريف السّابق (الشعر هو الكلام الموزون المقفى) واسع، يمكن أن تدخل تحته ضروب من الكلام المنظوم كثيرة، لا ترقى إلى مرتبة الشعر، في حين أن التعريف الذي اقترحه ابن خلدون، تم تضييقه بما أضيف إليه، من صفات ونعوت لها كفايتها الإجرائية والنظرية. وبهذا، فإنّ سؤال الشّعر، في المقدمّة، يظل سؤالا نظريا. فقد تحدّث ابن خلدون، من الناحية الإجرائية العملية، عن البيت وصفاته وشروطه، باعتباره وحدة بنائية، في القصيدة، كما تحدث عن ترتيب تلك الأبيات وكيفيات الخروج من فنّ إلى فنّ بما يبعد الكلام عن التنافر (37). ولكن الأهمّ هو أنه أنشأ للشعّر، تعريفا نوعيا، يحقّق له تمايزه واختلافه، كما أنه نبّه - وإن كان مسبوقا إلى ذلك - على قانون من قوانين الكتابة الإبداعية، خاصة، نعني قانون الحفظ وما يتحصلّ منه من قوالب وأساليب تتكيّف بها الذآت، فيتاح لها أن تنشئ، على هيأة ما انتقش فيها، من صور وأمثلة. وبقدر عدول اللاّحق عن السّابق تكون درجات الشعرية وتتحدّد أمارات الإبداع.

الهوامش والإحالات

1 - ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر والدار العربية للكتاب 1984، ج2، ص 740 وسنشير لاحقا إلى رقم الصفحة فقط.

2 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، 1990، ص 34.

3 - نفسه.

4 - نذكر تمثيلا، طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي (توفي 231 هـ) و الشعر والشعراء لابن قتيبة (ت 276 هـ) و نقد الشعر لقدامة بن جعفر (ت 295هـ) و عيار الشعر لابن طباطبا (ت322 هـ) و العمدة لابن رشيق (ت 456 هـ).

5 - المقدمة، ص 736.

6 - ابن رشيق، العمدة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان 1981، ص 134.

7 - المقدمة، صص، 744 - 745.

8 - نفسه، ص 737.

9 - الملكة اللسانية عند ابن خلدون هي الاستعداد الذي يكون في النفس. وبه يتهيأ الانسان لتعلم لغة من اللغات تعلما يجعله قادرا على استعمال اللغة بحسب المقامات. ويمكن أن تفسد هذه الملكة بما يصيبها من اختلاط الألسن.

10 - المقدمة، انظر مثلا صص 737 — 738 — 757.

11 - الواقع أن الشكلي،، إنما هو شكلي في مستوى التسمية فقط، أحيانا كثيرة. ذاك ما ينبهنا إليه جان كوهين، عندما يعيد كتابة مقطع نثري بطريقة أخرى. المقطع النثري هو : أمس، على الطريق الوطنية السابعة. كانت سيارة تجري بسرعة مائة كيلومتر في الساعة، قد ارتطمت، بشجرة صنار. ومات ركابها الأربعة.

يعيد كوهين الكتابة على النحو التالي :

أمس، على الطريق الوطنية السابعة

سيارة

كانت تجري بسرعة مائة كيلومتر في الساعة، ارتطمت

بشجرة صنار

ركابها الأربعة

ماتوا.

يقول كوهين معلقا على الكتابة الثانية إن الكلمات بدأت تنتعش، والهواء يتجدد، كما لو أن الجملة، صارت مستعدة أن تستيقظ من سباتها النثري، بفضل ذاك التقطيع الشاذ، وحده.

راجع :

Jean Cohen,structure du langage poetique1e´edition, Flammarion1966,la presente ´ed,Flammarion ,Champs,1997 p73.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية بعنوان : بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري دار توبقال، المغرب 1986 ص 72—73

12 - المقدمة، ص 739.

13 - نفسه، ص 740.

14 - نفسه، ص 743.

15 ـ المقدمة، ص 743.

16 ـ حمادي صمود، في نظرية الأدب عند العرب، دار شوقي للنشر، تونس 2002 ص 67.

17 ـ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة 1991، ص 43.

18 ـ المقدمة، ص 742.

19 ـ نفسه، ص 742.

20 ـ نفسه، ص 737.

21 المقدمة، ص 740.

22 ـ ابن رشيق، م س، ص 128.

23 المقدمة، ص 742.

24 ـ نفسه، ص 742.

25 ـ نفسه، ص 750.

26 ـ المقدمة، ص 742.

27 ـ نفسه، ص 743.

28 ـ نفسه، ص 742.

29 ـ فصّل القرطاجني القول في مسألة بناء البيت على القافية، على نحو واف في المنهاج. راجع المنهاج، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1986، ص ص 278 – 286.

30 ـ المقدمة، ص 745.

31 ـ المقدمة، ص 745.

32 ـ نفسه، ص 745.

33 ـ نفسه، ص 745.

34 ـ نفسه، ص 739.

35 ـ أحمد بليداوي، الكلام الشعري من الضرورة إلى البلاغة العامة، دار الأمان، الرباط 1997.انظر خاصة الفصل الخامس، الوزن والضرورة الشعرية ص ص 88 ـ 114.

36 ـ المقدمة ص 745.

37 ـ نفسه، ص 739.

التاريخ و اللغة في مقدّمة ابن خلدون

عبد الرزّاق بن عمر*

المقدمة:

يمثّل هذا البحث و قد اخترنا له من العناوين:
التاريخ و اللغة في المقدّمة، مساهمة في الاحتفال بمرور ستّة قرون على وفاة عبد الرحمان بن خلدون الذي يظلّ عمله في التاريخ و علم الاجتماع وما يتّصل بهما من المعارف و العلوم، إلى حدّ الآن رغم بعد الزمن الذي يفصلنا عنه، في حاجة إلى مزيد من النظر و المراجعة والإثراء. ذلك أنّ التطرّق إلى التاريخ و اللغة عند هذا العلاّمة، يعدّ من المسائل التي ما تزال تشغل العديد من الباحثين في شتّى الاختصاصات. فالتاريخ عنده دُرس في عديد المناسبات و كذا الشأن بالنسبة إلى اللغة. لكنّ الجمع بينهما في عمل واحد متكامل قد يكون من المواضيع التي لم تأخذ حسب اعتقادنا ما تستحقّ من الحظّ في الدراسة لأسباب كثيرة.

فممّا نجده في الدراسات المتعلّقة بالمسألة اللغويّة في أبعادها التاريخيّة و الاجتماعيّة، إشارات كثيرة نأخذ منها على سبيل المثال ما ذكره عبد الله شريّط بالفصل الأخير من كتابه «الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون»، و قد تطرّق فيه إلى العديد من المسائل في علاقة اللغة بالمجتمع والإنسان وأكّد الترابط بين الدين والسياسة و اللغة عند ابن خلدون(1) ثمّ أشار إلى نظرة الرجل إلى اللغة من زاويتين: تاريخيّة واجتماعيّة (2). و رغم ما في كلّ ذلك من فضل الإشارة إلى قيمة اللغة في عمل المؤرّخ، فإنّ ملاحظاته التي غلب عليها طابع العرض لما في المقدّمة، تفتقر في كثير من الأحيان إلى الدقّة و لا تتجاوز نصّ ابن خلدون ذاته، إن لم نقل إنّ في البعض منها شيئا من التعصّب للفكر الخلدوني أدّى بصاحب الكتاب أحيانا إلى تأويل شتّى المواقف التي نذكر منها اعتبارَ الحالة اللغويّة التي وصفها ابن خلدون و هو الذي تحدّث عن صيرورة اللغة العربيّة في عهده إلى لغة مخالفة للغة مُضَر، ضربا من التمزّق اللغوي الاجتماعيّ(3) دون إشارة إلى أنّ صاحب المقدّمة قد يكون رآها طبيعيّة من سنن التطوّر...

و من ثمّة كان شعورنا بالحاجة إلى تناول التاريخ واللغة عند ابن خلدون قويّاً و نحن نهدف من ورائه إلى النظر في علاقة التاريخ باللغة كما بدت لنا في المقدّمة. إلاّ أنّ هذا العمل لن يكون جامعا لكلّ ما يتّصل بالتاريخ أو اللغة عند صاحب المقدّمة فنحن

*ـ أستاذ بالمعهد العالي للعلوم الانسانيّة، تونس.

عاجزون عن ذلك في حدود هذا البحث. ولكنّنا نحاول من خلاله التطرّقَ إلى المسألة اللغويّة و منها إلى حالة اللغة التي وصفها الرجل ثمّ التطوّر الذي عرفته اللغة العربيّة في بعض فتراتها بالنظر أولًا في المفاهيم الأساسيّة المكوّنة للعنوان و هي التي تمكّننا في مرحلة موالية من التطرّق إلى رؤية ابن خلدون في اللغة وعلاقتها بالتاريخ.

- حقيقة التاريخ

نجد في معجم اللسان أنّ التاريخ تعريف الوقت (4) وهو مصدر لأرّخ يؤرّخ الأحداث إذا دونّها. بيد أنّه في الاصطلاح يدلّ حسب بعض معاجم المصطلحات على معنيين: يخصّ الأول منهما مجموع الأحوال المتغيّرة التي يمرّ بها الكائن أو العالم بينما يتعلّق ثانيهما بمجمل الأحداث والأحوال الخاصّة التي تمرّ بها المجتمعات البشريّة في تطوّرها (5). و هذه المفاهيم كما نرى غير بعيدة عما نجد في مقدّمة ابن خلدون الذي يعتبر أنّ حقيقة التاريخ تكمن في الإخبار عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم و ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال (المقدّمة، ص35). وفي هذه الرؤية كما لا يخفى تناولٌ للتاريخ من زاويتين: تطوّريّة و حضاريّة اجتماعيّة. بيد أن رؤيته هذه و قد ربط فيها بين التاريخ وعلم الاجتماع، نقلت مجرّد الإخبار الذي نجده عند القدامى من المؤرّخين إلى علم قائم بذاته له موضوع محدّد و منهج خاصّ (6). فهو فنّ عزيز المذهب جمّ الفوائد يحتاج فيه المؤرّخ إلى العلم بقواعد السياسة و طبائع الموجودات... حتّى يكون مستوعبا لأسباب كلّ خبر... (المقدّمة، ص28). ولذلك يقتضي التاريخ النظرَ و التدقيق وقد عدّ من أسباب أخطاء المؤرّخين اعتمادَ مجرّد النقل للأخبار دون العرض على أصولها أو سبرها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات... (المقدمة ص 9). و في توضيح ذلك كان الرجل يقدّم الحجج والشواهد و الأدلّة الكثيرة بما في ذلك اللغة. فلا يتوانى في اعتماد المعرفة اللغويّة إذا كانت مفيدة في التحقيق في أخطاء المؤرّخين و دحض رواياتهم و تدقيق الأخبار وتقديمها. والأمثلة على ذلك عديدة نشير منها إلى ما كان من أمر تناقل المفسّرين لأخبار إرم ذات العماد في تفسيرهم لقوله تعالى من سورة الفجر« أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ» و قد ذكر أنّ الذي حملهم على الخَلْط في الخَبر ما اقتضته صناعة الإعراب في لفظة ذات العماد أنّها صفة إرم وحملوا العماد على الأساطين فتعيّن أن يكون بناءً و رشّح لهم ذلك قراءةُ ابن الزبير «عادَ إرمَ» على الإضافة من غير تنوين ثمّ وقفوا على تلك الحكايات التي هي أشبه بالأقاصيص الموضوعة (المقدّمة، ص14) أو ما شاع كذلك في عصره من بعض المواقف المتشدّدة مع من قرأ في أمّ القرآن: الصراط المستقيم بغير القاف التي لهذا الجيل (المقدّمة، ص 558). فقد عبّر عن استغرابه ممّن اعتبر ذلك من قبيل اللحن المفسد للصلاة و الحال أنّ لغة أهل الأمصار لم تكن مستحدثة و إنّما تناقلوها من لدن سلفهم و كان أكثرهم من مُضَرَ(المقدّمة، ص 558)...

فاللغة عنده حاجة مؤكّدة بالنسبة إلى المؤرّخ في نقده الأخبار وسبرها. إذ أنّ المعرفة بالاستعمال واللغةَ من الأسباب التي تمكّن من التحقيق في التاريخ (المقدّمة، ص558). و لهذا يتعيّن على المحقّق في تاريخ الأمم و أحوالها الاستئناسُ بما تقدّمه له اللغة من وسائل و معارف كفيلة بقراءة ما تعترضه من حوادث و أحداث قراءةً علميةً موضوعيةً. و رغم ذلك نجد لها في المقدّمة أبعادا أخرى ووظائف نتبيّنها في ما يأتي من الفقرات.

- مفهوم اللغة

لقد بينّا فيما تقدّم كيف أنّ النظر في التاريخ يكون من زاويتين: تطوّريّة و إجتماعيّة و قد ربط في ذلك ابن خلدون بين التاريخ و العمران البشري إذ

العلوم و الصناعات من عوارض العمران (المقدّمة، ص6) و العلمُ ملكة تحتاج إلى التعلّم فأصبح من جملة الصنائع و الحرف(المقدّمة، ص 30)، و أنّ التاريخ يحتاج إلى مآخذ متعدّدة و معارف متنوّعة (المقدّمة، ص9) منها العلوم التي خصّ منها بالتصنيف و التدقيق في أواخر أبواب المقدّمة العلومَ الإنسانيّةَ و لاسيّما الاجتماعيّة منها و اللغويّة.

و رغم الوظيفة التي مُنحت للغة في المقدّمة وهي كما رأينا شريفةُ الغاية لأهميّتها في علم التاريخ والنظر فيه، عزيزةُ المطلب لحاجة المجتمع إليها، فإنّ ابن خلدون يتجاوز تلك القيمة إلى اللغة في حدّ ذاتها. فهي عنده إرث عن الأجيال السابقة (المقدّمة، ص 55) يتناقلونها من جيل إلى جيل فتتطوّر بالاستعمال ويكتسبها المرء بالتعلّم إلى أن تصبح له بالملكة. وهي، كما يقول، عبارة المتكلّم عن مقصوده. وتلك العبارة فعل لسانيّ تصير به اللغة ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان... (المقدّمة، ص546). ثمّ يدقّق المفهوم في موطن آخر من المقدّمة بالإشارة إلى أنّها تمثّل ملكة لسانيّة في نَظْم الكلام تمكّنت و رَسَخَتْ فظهرت في بادئ الرأي أنّها جبلّة وطبع. وهذه الملكة كما تقدّم إنّما تحصل بممارسة كلام العرب و تكرّره على السمع و التفطّن لخواصّ تركيبه و ليست تحصل بمعرفة القوانين العلميّة في ذلك التي استنبطها أهل صناعة اللسان. فإنّ هذه القوانين إنّما تفيد علما بذلك اللسان و لا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلّها... (المقدّمة، ص562).

و الواضح ممّا تقدّم أنّ الرجل في وضعه حدودَ اللغة كان يميّز بين العديد من الظواهر و المفاهيم التي نكتفي منها بالإشارة الآن إلى ما يميّز اللغة و يوطّد علاقتها بالعمران البشريّ أبرز محور من محاور التاريخ:

* اللغة تختلف عن العلوم اللغويّة: فهي عادةٌ من العادات الاجتماعيّة مقابل علوم اللسان التي تعدّ من الصنائع اللازمة للعمران البشريّ و قد وضعها اللغويّون و النحاة و أهل صناعة الإعراب. فالعربيّة جبلّة وملكة لسانيّة في نظم الكلام تحصل بالممارسة ومعرفة دلالات الألفاظ على ما وضعت له في الأصل ثمّ استعمال ما يناسب منها في محلّه كما استُعْمِل عند العرب إذ ليس معرفةُ الوضع الأول بكاف في التّرتيب حتّى يشهد له استعمال العرب بذلك (المقدّمة، ص 550). و في هذا، كما يُلاحَظ، فصلٌ بيّنٌ في الاصطلاح بين الكثير من المفاهيم التي نخصّ منها بالذكر ما بين اللغة و اللسان و بين الملكة و الإنجاز وبين الدلالة العامّة للألفاظ و دلالتها الخاصّة وبين دلالاتها الوضعيّة ودلالاتها في الاستعمال الذي يؤدّي إلى تطوّر اللغة... و من الأمثلة التي توضّح هذا خير توضيح ما كان من ذكره أنّ العرب وضعت الأبيض وضعا عاماً لكلّ ما فيه بياض ثمّ اختصّ ما فيه بياض من الخيل بالأشهب و من الإنسان بالأزهر و من الغنم بالأملح حتّى صار استعمال الأبيض في هذه كلّها لحنا و خروجا عن لسان العرب(المقدّمة، ص 550) الذي تأثّر بالزمن أيّما تأثّر كما سيتبيّن لنا لاحقا.

أمّا العلوم اللغويّة أو ما اصطلح عليـه في المقدّمة بعلوم اللسان العربيّ (المقدّمة، ص545) فهي تُقَسَّم إلى أقسام متكاملة هي اللغة و النحو و البيان والأدب و إن كان الإختلاف بينها واضحا لأنّ النحو، و هو عنده أهمّ من اللغة إذ في جهله الإخلال بالتفاهم (المقدّمة، ص 545)، هو علم الإعراب والتركيب في مقابل أنّ اللغة علمٌ بالمفردات من الأسماء و الأفعال و الحروف، في حين أنّ البيان رغم أنّه متعلّق بالألفاظ، يتناول ما تفيده تلك الألفاظُ في دلالتها على المعاني لإفادة المتكلم السامع من كلامه... (المقدّمة، ص 550). و لو أخذنا من كلّ ذلك علمَ اللغة عيّنةً لوقفنا على مدى إلمام الرجل بهذه المعارف و قد كان يفصل في مستوى دراسة المعجم بين ما هو عمل تطبيقيّ قاموسيّ و ما هو بحث لغويّ

نظري"، فصلا ظهر جلياً بيّناً في إشاراته إلى خصائص اللغة حينما قدّم النظريّة اللغويّة للخليل بن أحمد في جمع رصيد العربيّة و قد أثنى عليه لأنّه حصر مركّبات حروف المعجم كلّها من الثنائي" و الثلاثي" و الرباعي" والخماسي" حصرا هو غاية ما ينتهي إليه التركيب في اللسان العربي"(المقدّمة، ص 548)، والمراد بالتركيب هنا في وجه من وجوهه معنى التقليب الذي يمثّل نظريّة إحصائيّة رائدة في تاريخ الدراسات المعجميّة. ثمّ تناول إثر ذلك المعاجم العــربيّة بعد الخليل بوصف طرق وضعها و ترتيب مداخلها و اتّجاهات تطوّرها (المقدّمة، ص 549)، و قد قدّم لنا بذلك نصّاً من أقدم النصوص في تاريخ القاموسيّة العربيّة. بل إنّ المتأمّل في أواخر أبواب المقدّمة يجد ملاحظات جيّدة في تاريخ علوم اللسان العربي" نحوا و لغة وبلاغة في نصوص مهمّة تجمع بين القيمتين العلميّة و التوثيقيّة.

* اللغة ظاهرة بشريّة اجتماعيّة: فهي تضمن التواصل بين الأفراد و الأجيال لأنّ وظيفتها الأساسيّة الإبلاغ و بها يعبّر المتكلّم عن مراده و مقصوده. ورغم هذا نجد عنده في المقدّمة إشارات أخرى إلى وظائف ثانية للغة و منها أنّها تعكس نظام الفكر بما تُمكّن من معرفة الألفاظ و دلالاتها على المعاني الذهنيّة (المقدّمة، ص 535). و يميّز صاحب المقدّمة بين نُظُم الإبلاغ الموضوعة على ذمّة مستعمل اللغة و لاسيّما بين المنطوق و المكتوب، لأنّه يرى أنّ في الكتابة انتقالا من الحروف الخطّيّة إلى الكلمات اللفظيّة في الخيال و من الكلمات اللفظيّة في الخيال إلى المعاني التي في النفس...(المقدّمة، ص429). ولأنّ الخطّ رسوم و أشكال حرفيّة تدلّ على الكلمات المسموعة الدالّة على ما في النفس فهو ثاني رتبة من الدلالة اللغويّة (المقدّمة، ص 417). وهكذا يتّضح لنا أنّ الكتابة عنده نظامُ إبلاغ من الدرجة الثانية و لكنّها تُطلع على ما في الضمائر و تتأدّى بها الأغراض و يُطْلَع بها على العلوم و المعارف و صحف الأولين و بذلك تكون تابعة للعمران... (المقدّمة ص 417).

* اللغة إرث عن الأجيال السابقة: و بها يتمكّن المرء من فهم كتب السابقين لأنّها ثابتة أمام الزمن تقاوم أيّ تغيير. فهي من بين المؤسّسات الاجتماعيّة الأشدّ صمودا في وجه التحوّل لأنّها تلتحم بحياة المجموعة التحاما شديدا يجعل منها حسب عبارة سوسور نظاما من القيم المحض(7) و هذا النظام ثابت لأنّ المجموعة الإجتماعيّة تحرص على المحافظة على كلّ العادات والتقاليد و اللغة من العادات شأنها شأن الموضة .(8) و لعلّ الأهمّ في كلّ ذلك هو أنّ ابن خلدون لايترك مجالا للريّب في ما ذهب إليه لأنّه يقدّم الأسباب الموضوعيّة لنزعة اللغة نحو الاستقرار. فبها يحفظ كلام الله الذي خشي عليه أهل العلوم من الانغلاق بفساد تلك الملكة فجمعوا اللغة و استنبطوا لها من مجاري كلامهم قوانينَ مطّردةً شبهَ الكليّات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام... (المقدّمة، ص546 و ما بعدها). و بالكتابة كذلك يُطّلَع على العلوم و المعارف و صحف الأولين وما كتبوه من علومهم و أخبارهم فهي شريفة من هذه الوجوه (المقدّمة، ص417) لأنّها توفّر للغة ضمانات كبيرة تجعلها تقاوم التغيّر و الفساد. ثمّ إنّ التاريخ في حدّ ذاته يمثّل أكبر عامل في المحافظة على الألسن لأنّ اللغة التي تساوق الزمن تحمل بفضل استقرارها وقدرتها على تأمين التواصل بين الأجيال، ثقافة المجتمعات الإنسانيّة وحضاراتهم بل وتاريخ الإنسان من لدن نشأته.

بيد أنّ التاريخ و هو ينقل اللغات و يضمن استقرارها، كفيل بأن يؤثّر فيها و يطوّرها لأنّ التطوّر حتميّ. و من المعلوم أنّ الزمن ينال من كلّ شيء فيغيّره (9). و أنّ اللغة تتأثّر بالتاريخ شأنها شأن أيّ مؤسّسة إنسانيّة بشريّة، فتتطوّر بتأثير جميع العوامل التي من شأنها أن تؤثّر إمّا في الأصوات و إمّا في المعاني. إنّ اللسان العربيّ المضريّ لهذا العهد قد

فسدت ملكته و تغيّر إعرابه (المقدّمة، ص 379). وما من شكّ في أنّ العوامل المساعدة على هذا الأمر كثيرة و قد تفطّن إلى ذلك القائمون على هذا اللسان منذ فترة. فقد نهى عمر بن الخطّاب عن بطَانة الأعاجم وقال إنّها خبّ أي مكر و خديعة (المقدّمة، ص 379). و رغم أنّ الأسباب الدينيّة كانت وراء انتشار اللغة العربيّة و المحافظة عليها في ربوع العالم الإسلامي، فإنّ تلك الأسباب كانت في نفس الوقت تساعد على التداخل اللغوي و قد لاحظ ابن خلدون كيف أنّ الألسنة العجميّة أصبحت دخيلة في العربيّة غريبة عنها بعد انتشار الإسلام و بها فسد اللسان العربي في بعض أحكامه و تغيّر أواخره (المقدّمة، ص379). والموقف الصفوي الذي تبنّاه مثل بقيّة القدامى من اللغويّين في اعتبار التطوّر اللغوي فسادا، لا يحجب حسب اعتقادنا إيمانه الراسخ بتأثير التاريخ في اللغة.

- أثر التاريخ في اللغة

لقد اتّضح لنا من خلال ما تقدّم أنّ التاريخ يمثّل عامل استقرار للغة بما أنّها ترتبط بالحاجة الاجتماعيّة إليها و إلى المحافظة على ثقافة المجموعة وتراثها، ولكنّه في نفس الوقت يؤثّر فيها تأثيرهُ في غيرها من المؤسّسات الاجتماعيّة فتتطوّر. و لذلك يرى ابن خلدون أنّه من الطبيعي أن تتغيّر اللغة وقد لاحظ أنّ هذه الملكة لمُضَر فسدت و تطوّرت إلى مجموعة من الألسن بمخالطتهم الأعاجم فأضحى كلّ لسان لغةً قائمةً بنفسها لاختلافها باختلاف الأمصار فلغة أهل المشرق مباينة بعض الشيء للغة أهل المغرب و كذا أهل الأندلس معهما... (المقدّمة ص 558). و السبب في ذلك أنّ الناشئ من الأجيال صار يسمع في العبارة عن المقاصد كيفيّات أخرى غير الكيفيّات التي كانت للعرب (المقدّمة، ص 555). فكان أن تعدّدت اللهجات بين الأمصار و اختلفت مستويات الاستعمال و صارت الفصاحةُ فصاحات فأصبح عُرُفُ التخاطب في الأمصار و بين الحضر ليس بلغة مُضَرَ القديمة و لا بلغة أهل الجيل بل هي لغةٌ أخرى قائمةٌ بنفسها (المقدّمة، ص 558)، مخالفةٌ للسان العربيّ الذي فسدت ملكته و تغيّر إعرابه و أحكامه (المقدّمة، ص379)، و إن كان أهل صناعة النحو يعُدّون ذلك لَحنًا(المقدّمة، ص558) رأى فيه ابن خلدون موقفا متسرّعا وتقصيرا في دراسة الظاهرة، إذْ يقول: ...ولعلّنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربيّ لهذا العهد واستقرينا أحكامه، نعتاض عن الحركات الإعرابيّة في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه تكون بها قوانينُ تخصّها ولعلّها تكون في أواخره على غير المنهاج الأوّل في لغة مُضَرَ... (المقدّمة، ص 557). ويوضّح الرجل أوجه التغيّر الذي أصاب اللسان العربيّ في مستويات عديدة هي مستوياتُ نظم اللغة المختلفة من لدن النظام الصوتي إلى الصيغ ثمّ التركيب فالدلالة. فيقدّم وصفا بديعا لحالة اللغة في عصره معتبرا أنّ مواقفَ النحاة و اللغويّين في وصفها مجحفةٌ إذْ هي أقرب ما تكون إلى الخرفشة القاصرة عن التحقيق، حيث يزعمون أنّ البلاغة لهذا العهد ذهبت وأنّ اللسان العربيّ فسد اعتبارا بما وقع في أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه... و إلاّ فنحن نجد اليوم الكثير من ألفاظ العرب لم تزل في موضوعاتها الأولى (المقدّمة، ص 556). ويفسّر لتدعيم مواقفه تلك، في مواطن متفرّقة من المقدّمة، ظواهرَ كثيرةً من التطوّر اللغوي في العربيّة، ولاسيّما في مستوى الأصوات والإعراب و الدلالة. فقد أشار مثلا إلى أنّ لغةَ حميَرَ لغةٌ أخرى مغايرةٌ للغة مُضَرَ في الكثير من أوضاعها وتصاريفها و حركات إعرابها كما هي لغة العرب لعهدنا مع لغة مُضَرَ (المقدّمة، ص557) و كان قد لاحظ في عصره أنّ العربيّة تغيّرت في شيء من خصائصها و أنّها اتّجهت نحو الاحتفاء بالاستغناء عن حركات الإعراب و أنّ نطق بعض أصواتها تطوّر فأصبح صوت القاف مثلا يختلف من مكان إلى آخر بحيث أنّ البعض لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار كما هو مذكور في كتب العربيّة... بل يجيئون بها متوسّطة بين الكاف والقاف[/ G /]... وبهذا النطق يتميّز هذا الجيل حتّى صار ذلك علامة عليهم...

كما يتميّز به العربيّ الصريح من الدخيل في العروبيّة و الحضريّ (المقدّمة، ص 557). بل إنّ الأصوات في اختلافها، قد تتجاوز عنده هذا الحدّ من الانتشار في المكان بين المتكلّمين باللسان الواحد، لأنّها تصل إلى حدّ التمييز بين الشعوب والأجناس إذ ليست الأمم كلّها متساويةً في النطق بتلك الحروف، فقد يكون لأمّة من الحروف ما ليس لأمّة أخرى. . .(المقدّمة، ص 34). و عند ذلك تتعيّن حاجة المؤرّخ عند كتابة التاريخ إلى اللغة و علومها لما في ذلك من فائدة تمكّنه من مراعاة الخصوصيّة المميّزة لثقافة الأمم و الشعوب ومعرفتها، و قد كان ابن خلدون نفسه يشعر بقيمة اللغة و أهميّة تمثيلها بالكتابة فيرسم مثلا بالكاف المنقوطة من الأسفل كالجيم كلّ حرف يتوسّط بين حرفين كالكاف المتوسّطة عند البربر بين الكاف الصريحة و الجيم أو القاف /G/ في مثل إسم بلكين (المقدّمة، ص 34). . .

- الخاتمة

يمكن أن نختم هذا العرض السريع بالقول إنّ التفاعل بين التاريخ واللغة في مقدّمة ابن خلدون كان واضحا بيّنا و قد رأينا كيف أنّ الرجل أكّد استفادة التاريخ من اللغة و استفادة اللغة من التاريخ الذي يمثّل بالنسبة إليها عامل استقرار و تطوّر في آن واحد. و هذا حسب اعتقادنا ما مكّنه من تجاوز الدراسات اللغويّة القديمة لكي يقدّم لنا اللغة، رغم بعض مواقفه الصفويّة، حيّةً تتفاعل مع الحياة الاجتماعيّة فتتغيّر بتطوّر النسيج الاجتماعيّ الذي تُتَداول فيه. فقد وصف الاختلاف اللهجي بين الأمصار وصفا هو في نهاية الأمر مشروع علميّ دقيق في وضع خارطة جغرالسانيّة نحن الآن في حاجة إليها لدراسة حالة العربيّة في القرون الوسطى ثمّ دراستها دراسة تاريخيّة أثليّة بمقارنة الحالة التي قدّمها هذا العلاّمة بحالات متقدّمة عليها أو متأخّرة.



(1) عبد الله شريّط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ص 569 و ما بعدها.
(2) نفسه، ص 587.
(3) نفسه، ص 598.
(4) ابن منظور، لسان العرب المحيط، مج 1 ص 44.
(5) محمّد عزيز الحبابي، المعين في مصطلحات الفلسفة و العلوم الإنسانيّة.
(6) محمّد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرا، (ترجمة)، ص 14.
(7) سوسور، دروس في الألسنيّة العامّة، (ترجمة)، ص 128.
(8) نفسه، ص 119– 121.
(9) نفسه، ص 123.

المصدر

* ابن خلدون عبد الرحمان، مقدّمة كتاب العبر، دار الفكر، بيروت، د. ت.

المراجع

*الحبابي محمّد عزيز، ابن خلدون معاصرا، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط 1، 1884.

*الحبابي محمّد عزيز، المعين في مصطلحات الفلسفة و العلوم الإنسانيّة، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 1960.

*سوسور فردينان، دروس في الألسنيّة العامّة، ترجمة صالح القرمادي و محمّد الشاوش و محمّد عجينة، الدار العربيّة للكتاب، تونس– ليبيا، 1985.

*شريّط عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، الدار العربيّة للكتاب، تونس– ليبيا، ط 3، 1984.

نظرة ابن خلدون إلى النحو العربي

توفيق العلوي

مقدّمة

صنّف ابن خلدون العلوم اللسانية إلى أربعة أصناف، هي اللغة (1) والنحو والبيان والأدب، وهي علوم ضرورية حسب رأيه لمن أراد علم الشريعة (2)، واقتصارنا على النحو في هذه الدراسة دون بقية العلوم اللسانية الأخرى (اللغة، البيان، الأدب) تفترض وجود مسوّغات للموضوع المطروح ورؤية معرفية لسانية معيّنة لدراسته.

ومن أهمّ هذه المسوّغات أن الدراسات المتعلّقة بالمسائل اللغوية عند ابن خلدون دراسات اهتمّت، في ما قرأنا، بنظرة عامّة إلى اللغة وفلسفتها (3)، دون تخصيص علم النحو بدراسة مستقلّة قد تفتح آفاقا لدراسات أشمل وأعمق.

نضيف إلى هذا أنّ ابن خلدون يعتبر النحو أهمّ العلوم اللسانية، "والذي يتحصلّ أنّ المقدّم المحصلّ منها هو النّحو إذ به تتبيّن أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر ولولاه لجهل أصل الإفادة" (4)، فقيمة علم النحو تتمثّل حسب رأيه في أن الإفادة المعنوية لا تحصل إلاّ به، وهذه الإفادة قائمة على ما في هذا العلم من قوانين تحكم هذه المتغيّرات بصفة لا تخلّ بالتفاهم (5).

ويدعم هذه المسوّغات أنّ تصنيف ابن خلدون علم النحو ضمن العلوم النقلية كما فعل بعض سابقيه تصنيف يدعو إلى أكثر من تساؤل، ذلك أنّ المفترض أن ابن خلدون، باعتباره مؤسّس علم العمران البشري، هو الأقرب والأجدر لتأسيس إبستيمولوجي تراجع في إطاره المعارف اللسانية انطلاقا من تصنيف العلوم تصنيفا ما قد يساهم في تطوير المعارف اللسانية وأهمّها علم النحو كما قال ابن خلدون نفسه، وهذه المراجعة كانت ضرورية في عصر يعتبر فيه ابن خلدون على حدّ عبارة الجابري "آخر حلقة في سلسلة المفكرين المبدعين في الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى" (6).

بناء على هذا فالإشكالية في هذه الدراسة تتمثّل في التساؤل عن مدى وجاهة اعتبار ابن خلدون علم النحو علما نقليّا استنادا خصوصا إلى ما ذكره هذا العلاّمة نفسه

* أستاذ بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس.

في العلوم النقلية والعلوم العقلية، (7) ويقتضي منّا هذا التساؤل أولا ضبط تصوّر ابن خلدون لعلم النحو.

1 - تصوّر ابن خلدون لعلم النحو:

نعرض في هذا التصوّر مفهوم ابن خلدون لعلم النحو وموقفه من الحركات الإعرابية:

1.1 الضبط المفهومي:

لم يحرص ابن خلدون على الحدّ المفهوميّ لعلم النحو حرصه على السرد التاريخي لأهمّ مراحل هذا العلم، فقد اجتهد في ضبط أهمّ هذه المراحل وذكر أهمّ الأحداث المؤثّرة في التأليف النحوي (8)، لهذا لم يعرّف ابن خلدون علم النحو بماهيته، فقد وصفه بقرائن مختلفة استنادا إلى سرد تاريخي أحداثه مسندة إلى النحاة، وأهمّ هذه القرائن ثلاث(9):

-النحو قوانين مستنبطة من الكلام: " فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة شبه الكليّات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام ويلحقون الأشباه بالأشباه مثل أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمبتدأ مرفوع.

- حركات الإعراب والعامل: "ثمّ رأوا تغيّر الدلالة بتغيّر حركات هذه الكلمات فاصطلحوا على تسميته إعرابا وتسمية الموجب لذلك التغيّر عاملا وأمثال ذلك وصارت كلّها اصطلاحات خاصة بهم فقيّدوها بالكتاب وجعلوها صناعة لهم مخصوصة واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو " (10).

- قرينة الإفادة الدلالية: " إذ به تتبيّن أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر ولولاه لجهل أصل الإفادة" (11).

نستنتج بناء على هذا أنّ علم النحو عند ابن خلدون ليس بمعناه الواسع الذي يشمل دراسة الظواهر الصوتية والصرفية والإعرابية (12)، بل يقصد به تركيب الجملة استنادا إلى علاقة العوامل بمعمولاتها بصفة تسيّر مكونات هذا التركيب وتنظّمها لإفادة المعاني النحوية.

وهذا المفهوم المؤسّس على ما ذكره ابن خلدون في علم النحو عُبّر عنه كذلك في التراث بمصطلح الإعراب(13)، وهذا المفهوم الذي يختزل أهمّ المقوّمات التي يقوم عليها علم النحو اعتبر " على غاية من الدقة والشمول بحيث يصدق عليه مقياس الجمع والمنع كما اشترطه المناطقة في كلّ عملية تعريفية هدفها الحدّ. ثمّ هو على حظّ وفير من التجريد الذهني الذي تتأسّس به المعرفة النقدية في فلسفة العلوم(14).

ومع حرص ابن خلدون على إبراز أهمية علم النحو نراه يصمت عن علم الصرف بصفة تدعو إلى التساؤل، فليس علم الصرف من الجزئيات التي يمكن لعالم مهتمّ بالعمران البشري أن يسكت عليها، وهو سكوت " لا يفي بالمجهود العظيم الذي بذل لضبط نظام الوحدات المفيدة وتصنيفها حسب شبكة من الأوزان قلّ أن نجد نظيرا لها في علوم الألسنة الأخرى " (15).

وتفسير غياب الإشارة إلى علم الصرف تبقى الإجابة عنه مجرّد افتراضات (16)، يكفي أن نذكر منها على سبيل الافتراض أنّ ابن خلدون يعتبر علم النحو أهمّ العلوم اللسانية لخصيصة فيه كثيرا ما ركّز عليها، وهي أنه علم يقوم على متغيّرات عبّرت عنها حركات الإعراب بموجب العامل المسيّر لها، وهو تركيز طبيعي، لا لأنّ علم النحو كذلك، بل لأن واصفه مؤرّخ ناظر في علم العمران البشري، أهمّ ما يعنيه في الظواهر البشرية والطبيعية متغيّراتها ومحدثات هذه المتغيرات، وهي خصيصة لا تتوفّر في علم الصرف باعتبار أن متغيراته داخلية جدولية في مقابل علم النحو ذي التغيرات الخطية النسقية.

وممّا يساهم في إبراز تصورّ ابن خلدون إلى علم النحو وبلورة نظرته إليه موقفه الواضح من الحركات الإعرابية.

2.1 - موقف ابن خلدون من الحركات الإعرابية:

إنّ لابن خلدون نظرة بيّنة إلى حركات الإعراب وأهل صناعتها، فهو لا يعتبرها ضرورية ويحقّر بها في لغة صريحة أهل صناعة الإعراب، يقول في هذا: "ولا تلتفتنّ في ذلك إلى خرفشة النحاة أهل صناعة الإعراب القاصرة مداركهم عن التحقيق حيث يزعمون أن البلاغة لهذا العهد ذهبت وأنّ اللسان العربي فسد اعتبارا بما وقع في أواخر الكلم من فساد الإعراب الذي يتدارسون قوانينه وهي مقالة دسّها التشيّع في طباعهم وألقاها القصور في أفئدتهم.." (17)

إنّ هذا الموقف من الحركات الإعرابية وإن افترضنا جدلا التسليم به لارتباطه باللغة المنطوقة أساسا وحصول الفائدة المعنوية دون هذه الحركات فإنّه موقف يبطل أهمّ مقوّمات علم النحو الذي اعتبره ابن خلدون نفسه أهمّ العلوم اللسانية، وفي هذا لم يفرّق ابن خلدون بين الاستغناء عن هذه الحركات في مستوى التخاطب وبين دور هذه الحركات في مستوى الدرس النحوي من حيث هو معرفة مؤسّسة على نظام نحوي.

فعلم النحو إذا مسسنا أحد أركانه اختلّت بعض جوانب نظامه إن لم نقل كلّها، فالاستغناء عن حركات الإعراب إبطال بصفة مباشرة لموجبها وهو العامل، نتيجة هذا الإبطال المفترض فقدان أهمّ مقوّم لتفسير العلاقات بين مكوّنات التركيب، وقس على ذلك علاقة الأركان النحوية ببعضها البعض.

ويذهب ابن خلدون مع هذا الموقف من الحركات الإعرابية إلى دعوة مفترضة لاستبدال هذه الحركات بأمور أخرى: " ولعلّنا لو اعتنينا بهذا اللسان العربي لهذا العهد واستقرينا أحكامه نعتاض عن الحركات الإعرابية في دلالتها بأمور أخرى موجودة فيه تكون بها قوانين تخصّها ولعلّها تكون أواخره على غير المنهاج الأول في لغة مضر... " (18).

إنّ هذا الافتراض المقترح بغضّ النظر عن محتواه المنشود يبرز مظهرا من مظاهر تفكير ابن خلدون في النحو، فهو يقرّ جدلا بوجود أمور قد تصلح أن تكون قوانين تؤدّي إلى الإفادة المعنوية، فابن خلدون يبدو في هذا المجال صاحب حدوس نحوية يفترضها دون أن يعرفها، لذلك عبّر عنها بعبارة " أمور أخرى ".

ويبدو لنا أنّ نظرة ابن خلدون إلى الحركات الإعرابية وإن خالفناه فيها نظرة لم يشبها خلط، فهو لا يراها ضرورية، لا يظهرها في وصفه للحاجة إلى علم النحو إلاّ بصفة محتشمة، يلحّ على ربطها بالإفادة المعنوية باعتبارها ليست غاية في حدّ ذاتها، يدعو إلى التخلّص منها، ويفترض استبدالها.

وممّا يمكن أن يساعد على تفسير نظرة ابن خلدون إلى علم النحو تصنيفه له ضمن العلوم النقلية لا ضمن العلوم العقلية، فقد أسّس ابن خلدون نظرته إلى العلوم اللسانية عموما وعلم النحو خصوصا على مقوّمات تبرّر تصنيفه لها ضمن العلوم النقلية.

2 - اعتبار علم النحو علما نقليا:

نبرز في هذا العنصر أهمّ المقوّمات التي بنى عليه ابن خلدون تصنيفه لعلم النحو مع مناقشة هذا التصنيف وإبراز حدوده.

1.2 ـ مقوّمات تصنيف ابن خلدون لعلم النحو :

يصنّف ابن خلدون العلوم اللسانية ضمن العلوم النقلية، يقول في هذا: "... وهي كلّها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلاّ في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول... وأصل هذه العلوم النقلية كلّها هي الشرعيات من الكتاب والسنّة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله وما يتعلّق بذلك من العلوم التي تهيّئها للإفادة ثمّ يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الملّة وبه نزل القرآن" (19).

فما أسّس لاعتبار النحو علما نقليا ربطُ ابن خلدون العلوم اللسانية بالشريعة " فلا بدّ من معرفة العلوم المتعلّقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة وتتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام... "(20).

فالعلوم اللسانية، والنحو منها، علوم نقلية (21) مساعدة على فهم علم الشريعة، فهي علوم مرتبطة وضعا وغاية بالشرعيات من الكتاب والسنة، فإحداثها ونشأتها وتطوّرها مرتبطة بأحداث تاريخية مدارها الأساسي النصّ الديني، فالعلوم اللسانية في إطار هذا المدار لا تصنّف بداهة إلاّ ضمن العلوم النقلية.

والناظر في سرد ابن خلدون لأسباب وضع النحو يلاحظ أن مجملها مرتبط بالمحافظة على النص الديني قرآنا وحديثا، وعلّة هذا الوضع تغيّر الملكة وبداية فسادها بمخالطة العجم، وما يعنينا في هذا السرد الذي لا جديد فيه (22) أنّ تصنيف علم النحو ضمن العلوم النقلية لاحتياج علم الشريعة إليه قد خضع هنا إلى قرينة تاريخية خارجية (23) غير مستمدّة من مفهوم علم النحو نفسه وخصائصه.

وندعم ما ذكرناه من تصوّر ابن خلدون لعلم النحو بالتساؤل عن الروايات التي نقلها عن التراث اللغوي وأوّل من كتب فيها أبو الأسود الدؤلي من بني كنانة، ويقال بإشارة علي رضي الله عنه لأنّه رأى تغيّر الملكة فأشار عليه بحفظها، ففزع إلى ضبطها بالقوانين الحاضرة المستقرأة ثمّ كتب فيها الناس من بعده إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي... "(24)، قصدنا بهذا أنّ الروايات المذكورة تبقى محلّ تساؤل لكثرتها وتنوّع أحداثها والاختلاف في الواضع نفسه (25).

فقد غلبت عليه في هذه الروايات النزعة النقلية دون نزعة التمحيص والتدقيق التي دعا إليها للتثبّت من الأخبار، يقول في هذا: " اعلم أنّ فنّ التأريخ فنّ عزيز المذهب جمّ الفوائد شريف الغاية... فهو محتاج إلى مآخذ متعدّدة ومعارف متنوّعة وحسن نظر وتثبّت يفضيان بصاحبهما إلى الحقّ وينكبان به عن المزلاّت والمغالط... "(26).

ولم نلاحظ بناء على هذه الدعوة لتدقيق الأخبار وتمحيصها تطبيق هذه الآلية على أخبار وضع النحو العربي، وتفسيرنا لهذا أنها أخبار تدعم تصنيفه لعلم النحو ضمن العلوم النقلية.

لكنّ هذه المقوّمات التي اعتمدها ابن خلدون في تصنيفه لعلم النحو نراها مقوّمات نسبية يمكن أن نبرز بعض حدودها تعميقا للإشكال الرئيسيّ الذي طرحناه.

2-2 حدود التصنيف النقلي لعلم النحو :

إنّ تصنيف علم النحو العربي ضمن العلوم النقلية لاقترانه بالنصّ الديني يمكن أن نفترض معه جدلا على مستوى التصوّر النظري غياب هذا النصّ، فإذا سلّمنا بهذا الافتراض فهل يعني ذلك أن علم النحو لن يوجد؟ قصدنا بهذا أن علم النحو العربي تماما كبقية العلوم إنّما هو حاجة معرفية علمية ثقافية حضارية لا بدّ أن

تخرج إلى الناس يوما ما، كتبها أبو الأسود أو غيره قد يكون، ولكنّ حافز وضعه يجب التمحيص فيه، فالتفريق ضروري بين من وضع علم النحو والدافع إلى الوضع كتابة، فالخشية من فساد الملكة حافز هامّ لكنّه في نظرنا ليس السبب الوحيد في وضع علم النحو.

وممّا ساهم في تصنيف ابن خلدون لعلم النحو ضمن العلوم النقلية ما اعتمده كذلك في المقدّمة من ثنائية العلوم المقاصد والعلوم الوسائل، وركنا هذه الثنائية "علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث... وعلوم هي وسيلة آلية لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما ... » (27).

ويفسّر الجابري الحاجة إلى ثنائية العلوم الوسائل والعلوم المقاصد بأن "التصنيف التقليدي للعلوم إلى عقلية ونقلية لا يوفي بأغراض ابن خلدون الذي كان يطمح إلى تفسير الظواهر الثقافية بمختلف أشكالها بمثل ما كان يطمح إلى تفسير كلّ الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. هناك في علم الثقافة والفكر علوم أو فنون لا تندرج تحت الصنفين المذكورين مثل اللغة والأدب والبلاغة إلخ، لأنها ليست علوم شرع ولا علوم عقل" (28).

وهذا الرأي للجابري يمكن أن يدعم ما طرحناه من إشكالية تصنيف ابن خلدون لعلم النحو ضمن العلوم النقلية وإن كان لا يدعم اعتبارنا له من العلوم العقلية.

ويدعم الجابري رأيه في التجاء ابن خلدون إلى ثنائية العلوم المقاصد والعلوم الوسائل بحرص هذا العلاّمة على تفسير الظاهرة الثقافية ممثّلة في اللغة والبلاغة والأدب، " ولكي يجد ابن خلدون لهذه العلوم مكانا في مقدّمته تبنّى تصنيفا آخر للعلوم إضافيا يقوم هذه المرّة لا على أساس مصدرها المعرفي (العقل أو النقل) بل على أساس وظيفتها في عالم المعرفة بكيفية عامّة" (29).

لكنّ هذه الثنائية لم نلحظ فيها محاولة لتفسير الظاهرة النحوية في إطار تفسير الظاهرة الثقافية الذي أشرنا إليه سابقا، إذ لاحظنا موقفا من علم النحو حريصا على تقييد هذا العلم واعتباره مجرّد آلة، فهذا العلم وبعض العلوم الأخرى علوم وسائل يجب ألاّ يتوسّع فيها خشية أن" ... يكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعا للعمر وشغلا بما لا يعني وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه... »(30).

ولا شكّ أن هذه النظرة حكمتها غايات تعليمية، إذ الشرعيات هي المقاصد حسب رأيه، لكنّ هذا لا يبرّر هذا التصنيف، ذلك أنّ التفريق بين التأليف النحوي وعلم النحو تفريق ضروريّ معرفيا، فعلم النحو معرفة تتوفّر فيها مقوّمات العلم، وانتسابه إلى شجرة المعارف بيّن واضح لا يناسبه أن ننظر إليه من خلال نوع معيّن من التآليف (المختصرات، الأراجيز).

وحسب الجابري فـ"إنّ آراء ابن خلدون في المعارف وأنواعها والعلوم وأصنافها لم تكن مجرّد استطرادات ولا مجرّد أفكار جاءت نتيجة تداعي المعاني، بل إنّها جزء لا يتجزأ من المشروع الخلدوني، يكتسي من - داخل هذا المشروع - مثل ما يكتسبه أيّ جانب آخر منه، كنظريته في العصبية أو في الخلافة... " (31)، قصدنا من كلّ هذا أنّ اعتبار علم النحو من العلوم الآلية يجب ألاّ ينفي عنه أنّه علم يمكن أن يدرس معرفيا في حدّ ذاته.

على أنّنا نتّفق مع ابن خلدون في موقفه من نوع التآليف النحوية (المختصرات، الأراجيز النحوية...)

وهي تآليف لم تطوّر الدرس النحوي بالكيفية المطلوبة، فنظرته منسجمة مع تخصّصه باعتباره عالم تاريخ، إذ لم يلحظ تطورًا بالنظر إلى هذه التآليف وغيرها في الدرس النحوي، مع هذا وجب التفريق بين علم النحو الذي يستأهل أن يكون علما مقصودا لذاته بما يؤسّس له من إضافات معرفية تجعلها مساهمة في الثقافة العربية تماما كما فعل المتقدمّون من النحاة وبعض المتأخرين مثل ابن يعيش (تـ 643 هـ) والاستراباذي (تـ 686هـ) وابن هشام (تـ 761 هـ).

وما بيّنّاه من أوجه مناقشة تصنيف ابن خلدون لعلم النحو ضمن العلوم النقلية يقتضي بداهة التعرّض إلى المسوّغات التي يمكن أن تقربّه من العلوم العقلية.

3- مسوّغات اعتبار علم النحو علما عقليا:

يقول ابن خلدون معرّفًا العلوم العقلية (32):

" وأمّا العلوم العقلية التي هي طبيعة للإنسان من حيث أنّه ذو فكر فهي غير مختصة بملّة بل بوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلّهم ويستوون في مداركها ومباحثها وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة وتسمّى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة " (33)، وفي هذا التعريف قرائن يمكن أن تنطبق على علم النحو.

3-1 قرائن العلوم العقلية منطبقة على علم النحو:

ونشير بناء على التعريف المذكور إلى أن بعض قرائن العلوم العقلية يمكن أن تنطبق على علم النحو الذي صنفّه ابن خلدون ضمن العلوم النقلية، ويكفي هنا أن نلاحظ أنّ ابن خلدون يربط العلوم العقلية بما للإنسان من خصيصة الفكر بصفة تعني إعمالا نوعيا للعقل، وهذه القرينة نفسها يشير إليها ابن خلدون في ذكره لخصائص علم النحو: " والذي يتحصّل أنّ الأهمّ المقدّم منها هو النحو إذ به تتبيّن أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر ولولاه لجهل أصل الإفادة وكان من حق علم اللغة التقدّم لولا أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها لم تتغيّر... فلذلك كان علم النحو أهمّ من اللغة إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة وليست كذلك اللغة " (34)، ففي هذا الشاهد إبراز لقيمة إعمال العقل تجنبًا لجهل أصل الإفادة، فالتغيّر النحوي تغير مؤثّر في الإفادة التي لا نصل إليها إلاّ بالفكر الآلية التي ذكرها ابن خلدون في ضبط العلوم العقلية.

وإذا سلّمنا بأن البنى النحوية بنى مجرّدة وجب التسليم بأنّ موقعها الأصلي دماغ الإنسان بصفة تعني بداهة كونية النحو باعتباره ظاهرة طبيعية مرتبطة بالإنسان، عنينًا بهذا أنّه يجب النظر إلى النحو العربي باعتباره نحوا من الأنحاء التي تلتقي كلّها في المكوّنات التأليفية والقوانين المجرّدة والكليات اللسانية.

والمقصد هنا أنّ ابن خلدون الباحث في الظواهر العمرانية والأحداث التاريخية من حيث هي كلّيات لم يشر إلى أن النحو العربي يشترك مع بقية الأنحاء في كليات مكانها الطبيعي دماغ الإنسان، وهذه الإشارة المفقودة نجدها عند سابقيه ممّن اهتمّوا بتصنيف العلوم، فالفارابي يعتبر أنّ " علم النحو في كلّ لسان إنما ينظر فيما يخصّ لسان تلك الأمّة، وفيما هو مشترك له ولغيره، لا من حيث هو مشترك، لكن من حيث هو موجود في لسانهم خاصّة " (35)، فهذا المشترك يخرج علم النحو من دائرته الضيقة المرتبطة بالملّة الواحدة إلى ضرب من الكليّة المرتبطة بالإنسان والمقترنة بضرب من التجريد من حيث طبيعة الكلّيات المشتركة.

بناء على هذا فإنّه يمكن أن نعتبر أنّ علم النحو من هذه الزاوية علم كوني، ولا يقتصر فقط على لسان دون آخر، فالكليات النحوية لا تحصى، والظواهر النحوية كثيرة وإن تجسّدت في كلّ لسان بطريقة.

ولعلّ تركيز ابن خلدون في نظرته إلى علم النحو العربي على مقوّمات تقنية عملية مثل الحركات، وهي مقوّمات أساسية ضرورية، ساهم في إغفاله علاقة النحو العربي بالأنحاء الأخرى من حيث الاشتراك في التجريد والكليات اللسانية.

نضيف إلى هذا أنّ تركيز ابن خلدون على ما في النحو العربي من تغيّر إعرابي هو حدس مؤرّخ يعنيه تغيّر الأحداث وحسّ عالم اجتماع تهمّه حركة الظاهرة، والجامع بين هذين الركنين هو التغيّر، فالتغيّر الإعرابي في نطاق الجملة وتغيّر الظاهرة التاريخية في الزمان والمكان وإن كانت السلسلة اللغوية نفسها ظاهرة فيزيائية لا تخرج عن هذين البعدين، فنظرة ابن خلدون إلى علم النحو باعتباره مرتبطا بملّة معيّنة وذا آلية تقنية عملية ساهمت في مجانبة هذا العلاّمة بعدي الكونية والكليات المجرّدة اللذين ذكرهما في العلوم العقلية ومنها علم المنطق.

ويمكن أن نناقش تصنيف ابن خلدون لعلم النحو ضمن العلوم النقلية بالمقاييس التي ذكرها ابن خلدون نفسه في تعريفه للعلوم العقلية، فابن خلدون يسمّي العلوم العقلية علوم الفلسفة والحكمة، وهي تشتمل على أربعة علوم هي علم المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي والعلم الناظر في المقادير (36)، ونجد في تعريفه لبعض هذه العلوم وبعض فروعها مقياسا مشتركا مداره الخطأ والصواب وما شابههما:

فالمنطق يعرّفه ابن خلدون بأنّه " قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرّفة للماهيّات والحجج المفيدة للتصديقات..." (37) أمّا علم الطب، وهو من فروع الطبيعيات، فهو " صناعة تنظر في بدن الإنسان من حيث يمرض ويصحّ "(38)،،.

وهذه الثنائيات المعبّرة عن الغاية من كلّ علم نجد لها مثيلا يذكره ابن خلدون في علم النحو مداره فساد الملكة والقوانين المبطلة لهذا الفساد، " فلمّا جاء الإسلام وفارقوا الحجاز لطلب الملك الذي كان في أيدي الأمم والدول وخالطوا العجم تغيّرت تلك الملكة بما ألقى إليها السمع من المخالفات التي للمستعربين والسمع أبو الملكات اللسانية ففسدت بما ألقي إليها مما يغايرها لجنوحها إليه باعتياد السمع وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأسا ويطول العهد بها فينغلق القرآن والحديث على المفهوم فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة "(39).

و يجب أن ننظر إلى هذه القوانين النحوية من خلال دائرة أوسع لا تقتصر على أنها قوانين تحافظ على سلامة الملكة وتنظّم السلسلة النطقية العربية، بل تتعدّاها إلى اعتبارها قوانين ذات درجة عليا من التجريد تلتقي مع قوانين أنحاء أخرى في كلّيات نحوية تحكم الخطاب اللغوي عموما، فإذا سلّمنا بهذا سلّمنا بما لعلم النحو من كلّيات شبيهة بالكليات في العلوم العقلية.

ولا يلتقي علمُ النحو رأسُ العلوم اللسانية علم المنطقَ رأسَ العلوم العقلية في الثنائيات المعيارية المذكورة فقط، بل إنّ علاقة هذين الرأسين تعتبر على توتّرها من أسس الثقافة البشرية ومنها الثقافة العربية الإسلامية(40).

2-3 علاقة علم النحو بعلم المنطق:

يمكن أن ندعم هذا التوجّه في إطار أعمّ بالنظر إلى

علاقة اللغة بالمنطق لتبيّن موقع النحو في هذه العلاقة من حيث هو كل "كوني" قبل أن يرتبط من حيث التّصوّر كل "نحو بملة ما.

والعلاقة بين اللغة والمنطق في هذا الإطار علاقة تبعية ذات وجهين كما يراها أبو يعرب المرزوقي الذي يعتبر أن "دور اللسان وعلومه في العلوم العقلية من جنس مغاير: فليس المهمّ معرفة وضع لغوي مخصوص، بل المهمّ معرفة العامل اللغوي بصورة عامّة من جهة الخصائص المنطقية المشتركة لجميع اللغات وهو ما يجعل اللغة من توابع المنطق، فلا تكون بذلك ظاهرة متميّزة قابلة للدراسة العلمية المتميّزة عن المنطق رغم كون التبعية الحقيقية هي تبعية المنطق للغة، لا تبعية اللغة للمنطق شريطة فهم العلاقة في مستواها الحقيقي، أعني مستوى اللغة الطبيعية بصورة عامة (لا لغة خاصة بقوم) أعني الكلي في الرمز اللغوي الذي هو عينة المنطق" (41).

وتبعيّة المنطق للغة يبرزها الشريف، فحسب رأيه "ليست اللغة ظاهرة طبيعية خارجة عن عقل الإنسان حتى نستعمل المنطق ممثّلا للعقل في استيعابها. فهذا لا يكون إلاّ إذا ادّعينا أن المنطق قوانين الطبيعة وقد تلقّاها الدماغ من المادّة المحيطة. وإذا كان هذا فالأصلح أن تكون قوانين المادّة التي تلقّاها الدماغ من وجوده في الكون متشكّلة تاريخيا في تعبير الدماغ عن علاقته بالمادة، والتعبير الحقيقي هو اللغة "(42)، والشكل التعبيري الأكثر تجريدا وملاءمة مع تعبير الدماغ هو النحو لدرجة تجريده العليا وخصيصة تأليفه القصوى.

وبناء على تبعية المنطق للغة، يمكن أن نعتبر أنّ النحو باعتباره الممثّل الأصلي للغة يمثّل الكلّيات التي يمكن أن تشترك فيها الألسن، وإذا سلّمنا بتبعية المنطق للغة سلّمنا بتبعية المنطق للنحو، وإذا افترضنا أن المنطق باعتباره كليات تصنّفه ضمن العلوم العقلية افترضنا كذلك تصنيف علم النحو لكلّياته ضمن العلوم العقلية كذلك.

ويعتبر الفارابي أن المنطق " يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الألفاظ، ويفارقه في أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص "ألفاظ أمّة ما، وعلم المنطق إنما يعطي قوانين مشتركة تعمّ ألفاظ الأمم كلّها، فإنّ في الألفاظ أحوالا تشترك فيها جميع الأمم: مثل أنّ الألفاظ منها مفردة ومنها مركبة، والمفردة اسم وكلمة وأداة" (43).

وأول ملاحظة في هذا أن التركيز على أن لكل "لسان نحوه أمر بديهي، فالخصوصية سمة مميّزة بين الأنحاء، لكنّ الأهمّ من هذا أنّ النحو يهتمّ بالمشترك بين لسان وغيره وإن كان لا ينظر من زاوية الاشتراك، بل من زاوية ضيقة هي زاوية لسان بعينه حفاظا على الخصوصية، لكنّ ما يعنينا أن هذا المشترك موجود وهو الأهمّ باعتباره ضربا من التأليف بين جوامع الأنحاء، فالعامّ في هذا أكثر تجريدا من الخاص.

واللافت للنظر أن ابن خلدون لم يشر البتة إلى هذا الاشتراك بما دعّم اعتباره للنحو من العلوم النقلية لما ذكره من أسباب متعلّقة بارتباط علم النحو بالنص الديني، وما يعنينا في ما ذكره الفارابي أنه يشير إلى أن علم النحو ينظر "فيما هو مشترك له ولغيره" وإن كانت زاوية نظره ليس هذا الاشتراك، بل ما يوجد في لسان بعينه خاصّة، وهذه الإشارة من شأنها أن يطرح معها التساؤل عن مدى وجاهة اعتبار علم النحو من العلوم النقلية عند ابن خلدون، وهو تساؤل مستند إلى مناقشة الأمر من دائرة التراث اللغوي العربي نفسه.

قصدنا بهذا أن هذا المشترك المهمل يبقي زاوية نظر تصنيف النحو ضمن العلوم العقلية مفتوحة، ذلك أنّ علم النحو من زاوية عليا في التجريد يهتمّ بظواهر نحوية مشتركة بين اللغات الطبيعية بغض النظر عن الآلية المشغّلة لهذه الظواهر، إذ اللغات تختلف بصرفها أكثر من اختلافها بالنحو كما قال بلومفيلد Bloomfield (44).

وعموما فإنّ تصورّ ابن خلدون لعلم النحو غاية وآلية يبدو موقفا منسجما مع اعتباره علم النحو من العلوم الوسائل وتصنيفه ضمن العلوم النقلية، فالنظرتان لا أثر فيهما لاعتبار علم النحو علما مقصودا لذاته يمكن أن يساهم في علم الثقافة إحدى غايات ابن خلدون من مقدّمته.

خاتمة

بناء على كلّ هذا نعتقد أنّ تصنيف علم النحو ضمن العلوم النقلية والعلوم الوسائل تصنيف لم يطورّ البحث النحوي خصوصا أن الثقافة العربية الإسلامية عهد ابن خلدون شهدت تراجعا معرفيا ملحوظا وركودا لسانيا نوعيا لا يناسبه التصنيف الخلدوني لعلم النحو، فالمفترض المفقود تصورّ آخر لعلم النحو استنادا إلى مؤلّفات نحوية هامة لما فيها من تصورّ معرفي قائم على التجريد، قصدنا بهذا أنّ اكتفاء ابن خلدون بموقف نقدي لنوع من التأليف النحوي يجعل تصورّه لمشروعه الثقافي غير مكتمل من الوجهة التي بيّناها.

فابن خلدون في المقدّمة، باعتبارها مؤلّفا يؤسّس لعلم جديد هو علم العمران البشري، يبدو الأقرب لتأسيس إبستيمولوجي في العلوم التي أسّست عليها الحضارة العربية الإسلاميّة، لكنّ نظرته إلى العلوم اللسانية عموما وعلم النحو خصوصا لم نره بهذا التأسيس المذكور بصفة لم تؤسّس لمعرفة لسانية متطوّرة.

وقد يكون حرص ابن خلدون على تحديد نظرة شمولية تأليفية للعلوم اللسانية تناسب إطار علمه المبتكر عاملا غير مساعد على بناء تصورّ لعلم النحو يساهم في الثقافة العربية الإسلامية مساهمة نوعية كانت هذه الثقافة في أشد الحاجة إليها، فعلم النحو إذا أسّس على تصورّ فكريّ يبدأ من اعتباره علما عقليا مجال معرفي هامّ يمكن أن نلج منه إلى تطوير المعارف اللسانية عموما لتأثير هذا العلم في بقية العلوم اللسانية ونوع علاقته بها خصوصا علاقته بعلم البلاغة.

فعلم البيان (ويقصد به ابن خلدون علم البلاغة) يبقى المجال الأقرب كذلك لتصنيفه ضمن العلوم العقلية لما يوجد بينه وبين علم النحو من ترابط مثّل في الثقافة العربية الإسلامية إحدى أهمّ القضايا اللسانية.

الهوامش والإحالات

(1) – انظر مفهوم مصطلحي اللغة واللسان في: المهيري عبد القادر، مصطلحا " اللغة " و " اللسان " عند ابن خلدون، حوليات الجامعة التونسية، ع 25، 1986.

(2) – المقدّمة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1986، تحقيق حجر عاصي، ص 339

(3) – انظر على سبيل الذكر لا الحصر:

(4) - ذويب محرزية المعروفي، نظرية ابن خلدون في اللغة، في الحياة الثقافية، ع 52، 1989، ص ص 106 – 112

(5) –لانغاد جاك، فلسفة اللغة لابن خلدون، في أعمال ندوة ابن خلدون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص ص 37 – 46.

(6) – المقدّمة، ص 339.

(7) – المقدّمة، ص 339.

(8) – ما تبقى من الخلدونية مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون، في: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، 1982، ص 284.

(9) – انظر تصنيف العلوم عند ابن خلدون في:

-Nasr sayyed Hossein ,Sciences et savoir en Islam ,Sindbad ,Paris,1979 ,p p 61-63 .

(10) – المهيري عبد القادر، ابن خلدون وعلوم اللسان، حوليات الجامعة التونسية، ع 24، 1985، ص 11.

(11) – انظر تحليل بعضها في: ابن خلدون وعلوم اللسان، ص ص 13 – 14.

(12) – المقدمة، ص 339

(13) – المقدّمة، ص 339

(14) – ابن جني أبو الفتح، الخصائص، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، ج 1، ص 34.

(15) – يكفي أن نذكر هنا أن ابن الحاجب يصف كتابه " الكافية " بأنه مقدمة في الإعراب، وذلك في مقابل كتابه الشافية " في الصرف: الاستراباذي رضي الدين، شرح شافية ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982، ج 1، ص 1.

كما أن الاستراباذي يعتبر أن الكلام غير المفيد " كلمات غير مركبة تركيب إعراب ": شرح الكافية، عالم الكتب، القاهرة، 2000، ج 1، ص 6.

(16) – المسدي عبد السلام ، قضايا في العلم اللغوي، الدار التونسية للنشر، 1994، ص ص 161–160

(17) – المهيري عبد القادر، ابن خلدون وعلوم اللسان، حوليات الجامعة التونسية، ع 24، 1985، ص 23

(18) – من الافتراضات التي يصعب الاقتناع بها ما ذكره عبد الجليل مرتاض من تبرير لهذا الغياب ملخّصه أنّه يرى أنّ ابن خلدون يعتبر الصرف والنحو قسمين متكاملين وهو ما وصلت إليه المدارس اللسانية الحديثة...: ابن خلدون والدرس اللغوي الحديث، في: اللغة العربية، ع 8، 2003، ص ص 93 – 97

(19) – المقدّمة، ص 345.

يشير جاك لانغاد إلى موقف ابن خلدون من حركات الإعراب: فلسفة اللغة لابن خلدون، ص. 40

(20) – المقدّمة، ص 345.

(21) – المقدّمة، ص 277

(22) – المقدّمة، ص 339

(23) – تفسير العلوم النقلية وارتباطها بعلم الشريعة نجده في أكثر من مؤلّف، انظر على سبيل الذكر لا الحصر:

(24) – أبو زيد منى أحمد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1997، ص 23.

– فروح عمر، موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية، في أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962، ص ص 401 – 402.

(25) – سليمان فتحية، الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون، في: أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، ص ص 437 – 439

(26) – ابن خلدون وعلوم اللسان، ص 10

(27) – المسدي عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس 1981، ص 93.

(28) – المقدّمة، ص 339

(29) – انظر على سبيل الذكر لا الحصر بعض هذه الروايات في:

(30) – ابن النديم، الفهرست، ص ص 62–65

(31) – السيوطي جلال الدين، المزهر، ج 2، ص ص 397 – 398

(32) – ابن النديم، الفهرست،

(33) – الزجاجي أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، ص 89

(34) – المقدمة، ص 17.

(35) – المقدّمة، ص 333

(36) – إبستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدّمة ابن خلدون، في: أعمال ندوة ابن خلدون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، د.ت، ص 84.

(37) – إبستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدّمة ابن خلدون، ص 84.

(38) – المقدّمة، ص 333

انظر تعليقا على هذا في: الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون، ص ص 447 لأ 448.

(39) – إبستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدّمة ابن خلدون، 82.

(40) – انظر تصنيف العلوم العقلية عند ابن خلدون دراسة: السويسي محمد، وعنوانها "ابن خلدون والعلوم العقلية" في: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، 1982، ص ص 159 لأ 164.

(41) – المقدّمة، ص 300

(42) – المقدّمة، ص 339

(43) – الفارابي أبو نصر ، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991، ص 16.

(44) – المقدّمة، ص ص 300–301 .و Bloomfield L.Le langage

رتّبت المراجع حسب الترتيب الهجائي دون اعتبار " ابن ".

– الجابري محمد عابد، إبستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون، في: أعمال ندوة ابن خلدون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، د ت.

– الجابري محمد عابد، ما تبقى من الخلدونية لأ مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون، في: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، 1982.

– حجازي محمود فهمي، علم اللغة العربية، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ت.

– ابن خلدون عبد الرحمان، المقدّمة، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1986، تحقيق حجر عاصي.

–ذويب محرزية المعروفي، نظرية ابن خلدون في اللغة، في: الحياة الثقافية، ع 52، 1989، ص ص 106 لأ 112.

– ابن ساسي محمد، النحو العربي والمنطق الفلسفي: ملاحظات حول بعض المناظرات في العصر الوسيط، في: المجلّة التونسية للدراسات الفلسفية، ع 30–31، 2002، ص ص 15–. 27

– سليمان فتحية، الاتجاهات التربوي في مقدمة ابن خلدون، في: أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962.

– السويسي محمد، ابن خلدون والعلوم العقلية، في: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، 1982.

– السيوطي جلال الدين، المزهر، دار الفكر، د ت.

– الشريف محمد صلاح الدين، الشرط والإنشاء النحوي للكون، منشورات كلية الآداب بمنوبة، تونس 2002، سلسلة اللسانيات، المجلد 16

– أبو زيد منى أحمد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1997.

– الفارابي أبو نصر، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، 1991

– فروخ عمر، موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية، في: أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962.

– لانغاد جاك، فلسفة اللغة لابن خلدون، في: أعمال ندوة ابن خلدون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، د ت.

– مرتاض عبد الجليل، ابن خلدون والدرس اللغوي الحديث، في: اللغة العربية، ع 8، 2003، ص ص 84 – 108.

– المرزوقي أبو يعرب، منزلة اللسان وعلومه في مقدمة ابن خلدون، في: المسار، ع 1، 1988، ص ص 24 – 34.

– المسدي عبد السلام، قضايا في العلم اللغوي، الدار التونسية للنشر، 1994، سلسلة موافقات

– المسدي عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، 1981.

– المهيري عبد القادر، ابن خلدون وعلو اللسان، في: حوليات الجامعة التونسية، ع 24، 1985، ص ص 7 – 23.

– المهيري عبد القادر، خواطر حول علاقة النحو العربي بالمنطق واللغة، في: حوليات الجامعة التونسية، ع 10، 1973، ص ص

– المهيري عبد القادر، مصطلحا " اللغة " و " اللسان " عند ابن خلدون، في: حوليات الجامعة التونسية، ع 25، 1986، ص ص 27– 35.

– ابن النديم أبو الفرج، الفهرست، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، تحقيق يوسف علي طويل.

- A .Elamrani jamal ,Logique Aristotelienne et grammaire Arabe ,librairie philosophique J .Vrin ,Paris ,1983

- Nasr Seyyed Hossein ,Sciences et savoir en Islam ,Sindbad ,Paris ,1979 ,traduit de l'Anglais par Jean-pierre guinhut .

الحرب في مقدّمة ابن خلدون

محمد البحري*

في فصول قصيرة من المقدّمة لا تتجاوز الصفّحات العشر(1) يتناول ابن خلدون الحرب بصفتها ظاهرة بشرية تاريخية تتنزّل بصفة بديهية في نطاق الإنجاز الإنساني الضخم: العمران. يقول: "اعلم أنّ الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل في الخليقة منذ أن برأها الله" (ص 330) ويقول "...وهو أمر طبيعي في البشر(2) لا تخلو عنه أمة ولا جيل (ص 330). الحرب حسب هذه الفصول القصيرة ظاهرة تاريخية غير أن تاريخيتها تبقى مشروطة نوعا ما، ذلك أن رؤية المؤلف هنا تتغلب فيها نزعة الفقيه السني الأشعري على نزعة المؤرخ الخلدوني الذي عرفت به المقدّمة. ولبيان هذه المشروطية في الصبغة التاريخية للحرب نشير أولا إلى انّه قسّم الحروب إلى أربعة أصناف أولها وثانيها غير شرعيين. أما الثالث والرابع فشرعيان: يقول "وسبب هذا الانتقام في الأكثر: إمّا غيرة ومنافسة. وإمّا عدوان وإمّا غضب للـّه ولدينه وإما غضب للملك وسعي في تمهيده (ص 330). ثم يعلق على هذه الأصناف بقوله: "الصنّفان الأولان منها حروب بغي وفتنة والصنفان الأخيران حروب جهاد وعدل" (ص 330). وكأننا به هنا يكبح جماح البحث العلمي التاريخي ليعيد إنتاج التراث الفقهي، وكذلك التراث التاريخي العربي الإسلامي الخاضع إلى حدّ بعيد لمقولات الفقه، الممتلئة ذاته بمعجزة الفترة التأسيسة للإسلام وما نجم عنها من فتوح هائلة. وإنّ مصطلحات البغي والفتنة والجهاد والعدل تختزل الزمن لتعيد لحظات التأسيس والاندفاع الإسلاميين وتحيل على ما رافقهما من مقولات الحلال والحرام والفرض والواجب الخ... إنّ ابن خلدون هنا مجرد معيد للخطاب التاريخي القديم رغم أنّ التاريخ الواقعي قد تغيّر كثيرا، بل انقلب بصفه جذرية، بشهادته هو نفسه في مواضع كثيرة من المقدّمة. وبهذا الصدد يقول علي أومليل: «فعلى الرغم من التطور الهائل الذي عرفه علم التاريخ العربي فإنّ التاريخ الأول لم يتجاوز، لماذا؟ لأنه سجل لفترة ينبغي أن تظل راسخة في ذاكرة العرب والمسلمين، لم يتجاوز التاريخ العربي الأول لانّ به تعرف الفترة – المثال في الذاكرة العربية الإسلامية (3)- نرى كذلك في تصنيفه هذا للحروب عودة إلى خطاب لحظات التأسيس، فقد حدث بحدث الاسلام، انبعاث لوعي جديد ولخطاب جديد بمقتضاهما تميزّت حروب العرب أو أيام العرب في " الجاهلية "، حروب الغيرة والمنافسة والعدوان، عن حروب الأمة

* ـ أستاذ بالمعهد العالي للعلوم الإنسانيّة تونس.

الإسلامية الوليدة، حروب الجهاد والعدل والشهادة.

وإنّ في هذه العودة إلغاء للزمن وللتاريخ ومحاولة لتثبيت لحظة المعجزة بل دفعا وجدانيا لعيشها وكأننا هنا إزاء عالم المتصوفة الوجداني. كما يمكننا من ناحية ثالثة، في محاولة لاستبطان منطق المقدّمة الداخلي أن نطبّق هذا التصنيف للحروب على تصنيف أنواع الملك كما ورد في فصل " في معنى الخلافة ".

فقد قسّم ابن خلدون الملك إلى ثلاثة أنواع: طبيعي وعقلي وشرعي وهو الخلافة الإسلامية. ولا يبعد تصنيفه للحروب في هذه الفصول عن تصنيف أنواع الملك: فحروب البغي ملحقة بالملك الطبيعي وحروب العدل من خاصيات الملك العقلي، أما الجهاد، أشرف الحروب، فهو من شأن الخلافة أكمل أنواع الملك بما أنها تشمل الآخرة والدنيا "حراسة الدين وسياسة الدنيا" (4). تطرّق المؤلف بعد ذلك إلى طرق القتال كقتال الزحف وقتال الكرّ و الفرّ واستعمال أنواع الأسلحة والدواب وحفر الخنادق للتحصّن الخ... ورغم الإشارات التاريخية النبيهة إلى تغير هذه الطرق وتطوّرها بتغير أحوال الأمم وموازين القوى على المستوى العالمي، فإنّه يبقى أسير النظرية التراثية التقليدية. بحيث لم يتجاوز سابقيه. والأكثر من هذا كلّه أنّه تناول بالحديث مآل الحروب، فعلّل النصر والهزيمة لا بأسبابهما الواقعية التاريخية، أي الجهد البشري داخل التاريخ وعلى أرض الواقع، وإنما بأسباب غيبية أوجزها في مصطلح " البخت ". وإنّ القارئ لن يخلو موقفه من الاستغراب وهو الذي عوّدته المقدّمة على مسار أقرب إلى العقلانية والحيادية والواقعية. لا يخلو حديثه هذا من إشارات إلى ما يسمى بالعامل النفسي، وهو عامل خفيّ شديد الفاعلية في الأحداث الحاسمة كأحداث الحروب غير أنّ إلحاحه الغريب على الأسباب السماوية يبقى مثيرا للتساؤل (5). هل كان هذا بسبب الانشداد إلى معجزة البعث التي وصلت إليه -كما وصلت إلينا - عبر طبقات من الخطاب والصور والمخيال، أنتجتها أجيال من المسلمين المتحمّسين؟ أم كان نتيجة حيرة ابن خلدون إزاء انقلاب الأحوال كلية وإقبال الأمر على غير دار السلام (6) وعجزه الوجودي عن إيجاد تفسير مقنع لما صارت عليه الأمور؟ أم انسجاما مع الذهنية الجماعية التي ترسخ في أعماقها التصور الطرقي الغيبي الذي غيّب نشاط العقل وهوّم في الغيبيات والسحر؟...

وعلى كلّ تبقى هذه الفصول موضوع حديثنا غير كافية لاستخلاص فكرة عميقة عن الحرب، إذ يبدو أنّ حديث المؤلف في الحرب سببه أنها من مقتضيات الدولة، شأنها شأن التجارة والدواوين والصنائع الخ... وهو في هذا لا يختلف كثيرا عن الماوردي مثلا(7).

وإذن، فمن الضروري البحث في مواضع أخرى من المقدّمة، في ثنايا العمران البشري بصفته بناء في حالات السلام، لا بصفته حربا، في استقرار الدولة ورخائها وانصراف الناس إلى العلوم والصنائع، في رفاهة الحواضر وكثرة الكماليات... ذلك أن الحرب ومفاهيمها كامنة في أشد لحظات التاريخ أمنا وسلاما. وقبل أن نتطرق إلى ذلك لا بد من إشارة ولو موجزة إلى البعد اللغوي لبعض المصطلحات الأساسية، فمن الظواهر البديهية أنّ كل التعامل بين الطرفين مشروط بافتتاح متواضع عليه، هذا الافتتاح يتمثل عادة في التحية أو في السلام، وما توفّره لنا اللغة أن لفظ التحية - أو السلام - يحيل بجميع مشتقاته على معنى الحياة وما يحفّ بها من أسباب المحافظة عليها. فالتحية بمعنى البقاء والرزق والملك (حياك الله) وبمعنى السلامة من الآفات (التحيات لله) وبمعنى الخصب والمطر (الحيا) وبمعنى الحق (الحي) وبمعنى الإقبال أو التقرب (حي على كذا) (8) أما السلام فتدور معانيه حول النجاة والعافية والبراءة من العيوب والصلح والانقياد والرضا (9): يلتئم لنا من هذا

الجانب اللغوي أنّ السلم أو السلام - متين الارتباط بالحياة إذ هو شرط لاستمرارها وتطوّرها بل شرط لكيفيتها وهذا يؤدي بنا حتما إلى معنى النقيض الذي يحمله لفظ الحرب، المتضمن معاني الموت والدمار، بالإضافة إلى معاني السلب والتباعد (10).

فإذا كان معنيا المصطلحين على هذا الحدّ من التناقض - السلم بمعنى الحياة والتواصل والحرب بمعنى الموت والتباعد - فما هو تصور ابن خلدون لهما في المقدّمة - وهو الذي بحث في طبيعة العمران البشري، وحلّل ضرورة التعاون بين البشر وهو القائل: "الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية (أو المدينة)... وهو معنى الغمران" (ص 77)، وهو الذي فصّل القول في وجوه المعاش من حرف وصنائع وعلوم... أي في كل جوانب العمران البشري في حالة السلم؟ نرجئ الجواب إلى حين لإبداء ملاحظات تخصّ المقدّمة قد تعيننا على تفهّم فكرة الحرب فيها.

"إنّ شواغل المقدّمة كانت أولا منهجية وإنّ المؤلف كان يراقب أيضا من التاريخ فهم الواقع الذي مارسه، وإنّ التقاءه بالتاريخ كان عرضا في حياته ومنعرجا مفاجئا بقدر ما كان حاسما (11). هذه الرغبة دفعته إلى محاولة تحليل طبيعة العمران، واستكشاف منطقه فحين يلحّ على تمييز ما يلحق العمران "من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتدّ به وما لا يمكن أن يعرض له.." (ص 70) يفهم انّه إنما يبحث عن القوانين التي تتحكم في هذه الحركية البشرية وتاريخها ولعلّ أهمّ هذه القوانين - أو الأسس، ظاهرتا السلام الحرب (ولا تخلوان بدورهما من قوانين تتحكم فيهما) لذا يكون الحديث في الحرب من باب التعرّض إلى مقتضى "طبع العمران" فما أثر الحرب في مسيرة الإنسان العمرانية التاريخية؟ هناك فصل قلّما التفت إليه عميق الدلالة بخصوص موضوعنا هذا وهو فصل "في أنّ المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب" وقد ورد فيه بالخصوص ..."إنّ النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به من أنّ انقيادها ليس لغلب طبيعي إنّما هو لكمال الغالب فإذا غالطت بذلك واتّصل لها صار اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه ـ والله أعلم ـ من أنّ غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضا بذلك عن الغلب، وهذا راجع للأول ولذا نرى المغلوب يتشبّه أبدا بالغالب في ملابسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله (ص 195).

لا نبالغ إذا اعتبرنا هذه القولة ممثلة لجوهر فكر ابن خلدون، بخصوص تاريخية الإنجاز العمراني الإنساني. فما نلاحظه بادئ ذي بدء أنّ هذا الاقتداء يكون بعد الحرب، بعد "الغلب"، وأن ممارسته تكون زمن السلم والمغلوب محارب أجبره خصمه على الجنوح إلى السلم بما أنّه أبقى على حياته، وهو باقتدائه هذا بدأ يعتنق حياة جديدة أي أنّه بدأ ينبعث بما في مصطلح الانبعاث من معاني الإسهام في حركية العمران حتى وإن بدأ بـ "الاقتداء" أي التقليد. إنّ الغالب والمغلوب صارا كائنين جديدين، فبعد أن كانا طرفي نزاع صار أحدهما قدوة والثاني مقتديا، ومن هنا تنشأ مرحلة جديدة في بناء العمران. أليست الحرب هنا أساسا للعمران البشري؟ لنتابع، مع شيء من التوسّع في مفهوم الاقتداء (12): يري رني جيرار أنّ الحضارة مؤسسة على العنف وأنّ العنف - ومن مظاهره القصوى الحرب - ينبع أساسا من تقليدنا للآخر، أي من رغبتنا في نفس الشيء الذي يرغب فيه، وهذا التنافس في الرغبة ينزاح إلى نزاع حتى أنّ الشيء المرغوب فيه، (موضوع الرغبة) يختفي شيئا فشيئا، ويصير هوس كل طرف قهر الخصم أكثر من الحصول على موضوع الرغبة وهذا التقليد يسبب

الأزمات لأنه يهدد الفوارق بين الناس ومن هنا تنشأ الحرب (13). وبهذا الصدد يقول ابن خلدون " لهذا نجد التمدّن غاية للبدو يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها (ص167) (وربما قرأنا في هذا القول " الحضري المتمدن، عوضا عن التمدّن) وإذا عدنا إلى هذا " المغلوب المولع أبدا بالاقتداء بالغالب " - رغم أن ابن خلدون ركز في حديثه عنه على العامل النفسي: " المغالطة " وجدنا أنّ اقتداءه هذا هو نوع من تحاشي الحرب - وبناء مشروع سلم وذلك لإنجاز الحرب وقلب السلم مرة أخرى (ولعل ابن خلدون حدس بذلك أثناء إثارته للعامل النفسي) لكنّ هذه الأسباب التي يسعى " المغلوب " إلى تحاشيها هي في الحقيقة سابقة على مشروعه للسلام، بما أنها كانت لدى " الغالب " في أغلب الحالات (وأعني هنا ظاهرة التقليد - أو التخلق - التي تؤدي في آخر الأمر إلى الحرب والى إيجاد " الغالب " و " المغلوب ").

إذن نستخلص من هذه العجالة أن البناء العمراني، في حالات السلم،ينتج بصفة طبيعية عن الحرب والغلب، وعندئذ تصبح الحرب في ذهن ابن خلدون منتجة للتاريخ والعمران. إن حركية التاريخ تكاد تنحصر في الحرب. هذه الفكرة يرددها ابن خلدون في أكثر من موضع بطريقة توحي بأنها صارت بديهة في تصوّره العامّ لحركية العمران. ففي الكتاب الأول من المقدّمة، نطالع هذا العنوان: في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلّب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب ونقرأ بعده: " إعلم أنّه لما كانت حقيقة التاريخ أنّه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلب للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتجه البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال "(ص 67). نلاحظ في العنوان والفقرة أنه قدم " التغلب " أي الحرب على " الكسب والمعاش والعلوم. . . " الخ، أي على كل منجزات العمران، ولعل الحرب بهذا الاعتبار تمثل في تصوره أصلا لهذا كله. يؤكد هذه الفكرة قوله في موضوع آخر: " المدن إنما اتخذت للتحصن والاعتصام. . " (ص 69). وإذن نرى أنّ المدينة -وهي أرقى مراحل العمران ومركز الإبداع فيه - نتيجة مباشرة للحرب ومن هنا يمكننا أن نتحسس أهمية هذه الظاهرة المعروفة من العنف التي هي تكملة للعمل السياسي (وهو بدوره عنف من طبيعة أخرى) في إنجاز ظروف السلام الضروري لتواصل العمران. إنّ هذه الفكرة يؤكدها الفكر الحديث، إذ يرى أنّ الحرب حبلى بكل الصيغ الاجتماعية والمؤسسات، وأنّ أصل نشأة الدولة هو الغلب بمفهومه العام حيث يكون للمنتصرين امتياز الصدارة، وإن أصل نشأة القوانين هو مجموعة القواعد التي أملاها المتغلب. بل يذهب ميشال فوكو إلى انّ القانون "ليس حالة من السلم ولا حتى حاصل حرب ربحها البعض بل هو الحرب ذاتها والتخطيط لها بالفعل والقانون في هذا مثله مثل السلطة التي ليست ملكا دائما وقارا لطبقات سائدة بل هي ممارسة فعلية لاستراتيجيتها" (15).

هل العمران كله في تصور ابن خلدون في مقدمته هو هذه " الحركية الحربية " إن جاز التعبير ؟ يحضرنا جواب بديهيّ نستمدّه من بعض أمثلة من التاريخ: منها ظاهرتا الأشهر الحرم عند العرب والهدنة الالهية في أوروبا القرنين العاشر والحادي عشر. والظاهرتان تنبئان بأنّ الحرب هي القاعدة والسلم استثناء، هذا على الأقلّ من حيث الوجه الظاهري (مع وعينا أنّ الأمر أشدّ تعقدا من مثل الاستنتاج المبسط نظرا إلى الاختلاف الجوهري بين طبيعة الحرب والسلم رغم تكاملهما). على أنّ قراءة المقدّمة توصلنا إلى جواب آخر. فمن

المعلوم لدى كل قارئ أنّ ابن خلدون - في دراسته لطبائع العمران البشري، قد حلّل ظواهر العصبية والوازع والملك والدولة... وهذه المفاهيم الكبرى هي أهمّ ما انتبه إليه قرّاؤه وحلّلوه وناقشوه والدراسات فيه كثيرة وما تزال. وليس هدف هذا العمل تحليل هذه المفاهيم فقد فصل فيها أهل الذكر القول (16)، لكنّنا نشير فحسب إلى جانب جزئي يتمثل في الدور الوظيفيّ لكل منها أو لأغلبها، ونبدأ بملاحظة أساسية تتمثل في أن هذه الظواهر كلها تقف موقفا حرجا بين الحرب والسلم، وموقعها هذا من شأنه أن يضفي على مفهومي الحرب والسلم، في فكر ابن خلدون شيئا من الخصوصية، وللتوضيح نقول: إن كّل واحدة منها بقدر ما تصنع الحرب وتصنعها الحرب تمنع هذه الحرب وتسعى إلى إرساء السلام. إنّ الحرب حسب تعريف قاستون بوتول " صراع مسلح قاتل متّسع المدى، يحدث في مدى زمنيّ بين مجموعات منظمة تمتلك استقلالا سياسيا نسبيا على الأقل (17). والدولة والعصبية (18) على سبيل المثال - في عرف ابن خلدون- عبارة عن جماعتين منظمتين من شأنهما أن تصنعا الحرب المنظمة المقنّنة التي تصنع التاريخ ولا تؤدّي إلى تلاشي النوّع. ثم، بما أنّهما على هذه الصورة فإنّهما تقفان حائلا أمام الصرّاع المدمرّ الذي ينشأ بين الأفراد على غير تنظيم. إنّ حرص ابن خلدون على فهم القوانين التي تتحكم في التاريخ الإنساني وسيروته، هذا الحرص الذي أدّى به إلى اكتشاف علم العمران، جعله يتفحّص بدقة كل ما يعرض لهذا العمران من دقيق وجليل، ومجمل ومفصل، من ذلك أنّه لا يفتأ يذكّر -طيلة المقدّمة وفي مواضع كثيرة متفرقة -بدور القوة في صنع التاريخ، والقوة هنا تفهم على أساس أنها قوة صنع الحرب وقوة منعها (السلطان ـ الدولة ـ العصبية) وإنّ فكرة القوة هذه من شأنها أن تضفي على مفهوم الحرب صبغة تجريدية تسمو به عن مجرد الحدث المحدد بزمان ومكان يقول مثلا: «فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتدّ بعضهم إلى بعض أو يعدو عليه. فهم مكبوحو ن بحكَمَةَ القهر والسلطان عن التظالم (ص 173) ويقول عن العصبية: "... إنّه لا يتوهّم العدوان على أحد مع وجود العصبية له (ص 173) بل يذهب في نطاق حديثه في الاقتصاد إلى أن " السلطان والدولة سوق العالم " (ص 445) وإذن، نرجع إلى المفهومين الخصوصيّين للحرب والسلم المشار إليهما آنفا: إن السلم - عبر الدولة أو السلطان أو العصبية - تصبح إنجازا واعيا مفكرا فيه وغاية يُسعى إليها. أما الحرب فتنتقل - ضمن هذا التصور - من طور الإجراء (الحرب الأحداثية، الحرب المنجزة) إلى طور الفكرة المعقلنة، المجردة نوعا ما. وهذه الفكرة بدورها تصير أشبه بالسلطة المتحكمة في العقول (19). إنّ الدولة أو العصبية تمثل وازعا يصير شبيها بالعقيدة التي تتصرف في أنماط السلوك (20). لا تنجز الدولة الحرب على مرّ الأيام، ولكنها تتمتع بسلطة الحرب لأنّها كامنة فيها. إن الدولة تصنع السلام بواسطة المؤسسة المعبدة للحرب (كالجيش مثلا) وهي مؤسسة تنتصب في خضمّ فترة السلام. والحرب تمثل بالنسبة إلى الدولة استراتيجية للسلطة، إذ هي موقع من مواقعها المنتشرة عبر كل مؤسسات العمران، بل يمكن القول إنّ ركائز العمران البشري، ومنها الدولة تتقاسم والحربَ استراتيجية السلطة، وبهذا الصدّد تقول آنّا أندرينكوفا: «إنّ الخوف من الغزو الخارجي يحثّ على ظهور مواقف متميزة من السلطة القائمة، ومن المنظمات التابعة لها، أما إذا غاب ذلك الخوف فتظهر مواقف مختلفة تمام الاختلاف "(21). ألا نرى من خلال هذا أنّ هناك خطابا متقاسما بين بؤر السلطة في العمران البشري وبين سلطة الحرب؟ وهو خطاب يتنقّل بمقتضاه مفعول السلطة من طرف إلى طرف آخر؟. إنّه استنادا إلى هذا يمكن القول إنّ ابن خلدون

يميل إلى تصوّر سلطة الحرب وليس إلى فعلها الإجرائي، ولعله بهذا التصوّر استطاع أن يتفادى التناقض الممكن بين رؤيته لحتمية التغير العمراني داخل التاريخ، وما تفرضه معاني الحرب من نقض هذا التغير الحتمي الأبدي. من هنا نفهم إلحاحة على مفاهيم من نوع الوازع والسلطان، وهي مفاهيم لا يمكن أن نحددّها بفضاء أو زمن ما لأنها منتشرة مثّلها مثَل السلطة كما حللّها فوكو في كتابه الحراسة والعقاب، فكرة الحرب أو خطابها أو سلطتها هي التي تساهم في البناء الحضاري في زمن السلم كما في زمن قيام الحدث، وإذن ينبغي أن نفهم ظاهرة الحرب في المقدّمة على أنها "أمر مجردّ" أكثر مما هي حدث ملموس، إذ أن حدثها أو إجراءها ما هو إلا تجسيم مؤقت لفكرتها أو سلطتها، وعلى هذا الأساس أيضا يمكن أن ننظر نظرة جديدة للمفاهيم المركزية للعمران البشري في المقدّمة: الدولة، العصبية، السلطان، البدو، الحضر الخ... على ضوء مفهوم الحرب. إن العصبية مثلا - في هذا النطاق- تتجاوز حدها المادي الملموس المحددّ بالفضاء والزمان: مجموعة متلاحمة من الناس أو ظاهرة اجتماعية سياسية لتصبح فكرة مجردة أو استراتيجية سلطة بل تصبح خطابا، ذلك أن العصبية في حدودها المادية ليست فاعلة ما لم تحل بها فكرة وبالأحرى ما لم تنقلب إلى فكرة زد على ذلك أن روح التشيّع بالعصبية Esprit partisan لا تقوم عادة إلا إذا كانت مقابل طرف يعاديه الجميع. أما إذا كان هذا الطرف مرغوبا فيه فإن هذه الروح سرعان ما *تتلاشى فتذهب بذهابها العصبية* (22). نذكر مثالا على روح العصبية وفاعليتها هو وضع العقيدة في مقابل الخارجين عنها (أي الأعداء) ولنذكر إلى جانب هذا تلاشي العصبية حسب ابن خلدون في مراحل متقدمة من عمر الدولة، تلك المراحل التي يقبل فيها أهل "العصبية" على تلبية رغباتهم أي على طرف مرغوب فيه من جميعهم، وقس على مثال العصبية مفاهيم الدولة والسلطان وغيرهما من المفاهيم المحورية في المقدّمة. ولعل في ما كتبه جيل دلوز توضيحا أكثر لمفهوم العصبية والخطاب المقترح أعلاه إذ يذكر "... إن مؤسسة ما تنطوي على عبارات كدستور مثلا أو معاهدة أو تعاقد أو تقييدات وتسجيلات والعكس بالعكس أي أن العبارة تحيل هي الأخرى إلى وسط مؤسسي بدونه يتعذّر على الموضوعات التي تحتل هذا المكان أو ذاك من العبارات أن تظهر كما يتعذر على الذات التي تتكلم من هذا الموقع أو ذاك (مثال: موقع الكاتب في المجتمع، موقع الطبيب في المستشفى أو في عيادته في فترة بعينها وانبثاق موضوعات جديدة على السطح) أن تظهر (23).

إن الحرب لدى ابن خلدون، شأنها شأن السلطة لدى فوكو "محايثة لجميع العلاقات بين الأطراف.. فهي تسكن العمران البشري في أعماق أعماقه، في مبتدئه وغايته، وليست طرفا خارجا عنه ولا منفصلا. بل لعلها أصل جميع الإنجاز العمراني السياسي والاقتصادي والمعرفي.

الهوامش والإحالات

1 - من ص 330 إلى 339 من طبعة الدار التونسية للنشر / المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر – سنة 1984 في جزأين . وقد أثبتنا أرقام الصفحات في أواخر الشواهد ، وهي تحيل عليها .

2 - تذهب جرمان تيّون في كتابها القيّم : الحريم وأبناء العمومة ، استنادا إلى دراسات مجموعة من الأنتروبولوجيين والأركيولوجيين إلى أن الإنسان في العصر الحجري القديم الأعلى لم يعرف الحرب ولا أكل لحم البشر ، وأن الأسلحة التي استعملها كانت مخصصة للصيد لا للحرب . وتفترض – وإن بصفة غير مباشرة – أن ظاهر تبادل النساء ، أو الزواج الخارجي – وهي قوام أعمال ليفي – ستروس Claude Levi-strauss ربما كانت تعوض الحرب .

أنظر : - Germaine Tillon : Le Harem et les cousins .ed . du Seuil 1966 chap.II pp. 35-65

3- على أومليل : الخطاب التاريخي – دراسة لمنهجية ابن خلدون – دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت ط 3 1985 . ص 61 .

4 - أنظر تحليل عبد الله العروي لأنواع الملك عند ابن خلدون في : مفهوم الدولة ، المركز الثقافي العربي ط 4 1988 الفصل الرابع : الدولة التقليدية في الوطن العربي –ص 87 .

5 – يمكن للقارئ أن يقارن بين هذا التأويل الغيبي لنتائج الحروب ، وبين التحليل العقلي العلمي المنبث في كثير من المواضع من المقدّمة . من ذلك على سبيل المثال حديثه في أسباب رفاهة الشرق الإسلامي وكثرة عمرانه فبعد إقراره بعلاقة ذلك بالنجوم – كما يقول المنجمون – يقول في ص 442: " ... وذلك صحيح من جهة المطابقة بين الأحكام النجومية والأحوال الأرضية كما قلناه . وهم (يعني المنجمين) إنما أعطوا ذلك السبب النجومي ، وبقي عليهم أن يعطوا السبب الأرضي وهو ما ذكرناه من كثرة العمران ... وكثرة العمران تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه ." .

6 – يتفق الدارسون على أن ابن خلدون كان واعيا بصعود حضارة أخرى في شمال المتوسط . وفي المقدّمة ، وحتى سيرته الذاتية (التعريف بابن خلدون...) إشارات كثيرة إلى ذلك منها الإشارة إلى ازدهار الفلسفة في روما . ونضيف هنا مثالا ذا دلالة عميقة رغم بساطته الظاهرية . يقول في ص 441 : فالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية ، والواردين على المسلمين بالمغرب في رفههم واتساع أحوالهم ، أكثر من أن يحيط به الوصف..."

7 - تناول الماوردي (ت 450هـ) – في تنظيره لما يجب أن تكون عليه الخلافة ومؤسساتها – ولاية الحرب ، حرب الخلافة (أي الحرب الشرعية فحسب) وقسمها إلى قسمين : خارجي هو الجهاد ، و داخلي هو قتال أهل الردة وقتال أهل البغي وقتال من امتنع من المحاربين وقطاع الطرق ، وهو ما يطابق الصنفين الأخيرين من تقسيم ابن خلدون. وإن المقارنة بين الرؤيتين ضرورية لتصور مفاهيم الحرب والجهاد الخ.... في تاريخ الإسلام خاصة ونحن نعيش اليوم اضطرابا معرفيا في المواجهة بين الغرب وعالم الإسلام ، سببه فوضى تعميم المفاهيم وتعميتها ولا تاريخيتها .

8 لسان العرب – مادة " حيا "

9 لسان العرب – مادة " سلم "

10 لسان العرب – مادة " حرب "

11 محمد الطالبي : منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها في ديوان العبر ... مجلة الحياة الثقافية العدد 9 – 1980 ص 9 .

12 في لسان العرب : مادة قدا، القدوة : ما تسنت به، الأسوة ومن معاني القدوة : التقدم (على الغير) وفي هذا المعنى ما يساعدنا على فهم فكرة الحرب فالفوارق (أي تقدم بعضهم على بعض) هي التي تدفع الناس إلي النزاع أي الحرب ، مع ما ينجرّ عنها من بناء العمران كما ذكرنا أعلاه، وكما يبسط رني جيرار رؤيته القائمة

على مفهوم القدرة أو التخلق (Mimetisme) .

13- René Girard : Les Origines de la Culture éd Desclee de Brouwer 2004 p 61 .

على أن جيرار ينتهي بتحليله لظاهرة الاقتداء هذه إلى مفهوم كبش الفداء (أي الضحية كي تنفرج الأزمة وتنجو المجموعة من الفوضى والتلاشي بسبب دمار الحرب) ، وبما أنه مسيحي متشدد، فإنه ينتهي إلى أن تضحية المسيح عيسى بن مريم هي التضحية النهائية والحاسمة في تاريخ البشر . وهو رأي لا يخلو من المركزية الأوروبية الراجعة إلى القرن التاسع عشر بالخصوص .

14 – نميل إلى اعتبار اللفظ : مدينة مشتقا من الجذر د ي ن ، لا الجذر : م د ن ، مثلما تذكر المعاجم . وقد تردد ابن منظور في لسان العرب بين الجذرين ،وهو يقول بخصوص الفعل مدن : إنه فعل ممات . ويرى المختصون في اللغات السامية أن الحرفين د– ن يكوّنان جذرا لكثير من الكلمات السامية ، وهو جذر يدل عادة على مفهوم القوة ، من ذلك في اللغة العربية : المدينة (قوة بشرية) الدين (قوة غيبية) الخ.. والقوة تولد العنف بما أنّه ملازم لها (دون أن يكون إياها) وعليه فالمدينة تفترض القوة أي العنف والحرب . ألا يساعد البعد اللغوي على قراءة جديدة لمفاهيم الحضر و المصر والمدينة... في المقدّمة؟

15 – Giles Deleuze : Foucault . Minuit 1986 تعريب سالم يفوت المركز الثقافي العربي 1987 ص 36 .

16 – ينظر على سبيل المثال لا الحصر ، بالإضافة إلى فصل ابن خلدون في دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الثانية (بقلم محمد الطالبي ،بالفرنسية) : محمد عابد الجابري : العصبية والدولة ...محمد الطالبي ابن خلدون والتاريخ (بالفرنسية) عبد الله العروي : مفهوم الدولة الخ....

17 - Gaston Bouthoul : La Geurre , Paris 1953 , p. 32

18 نعني بالعصبية هنا مفهومها المادي : أي الجماعة البشرية التي تجمعها رابطة ما (خاصة رابطة الدم) وبالدولة : مفهومها التراثي التقليدي ، أي السلالة الحاكمة ، وهي نتاج للعصبية .

19 ـ لمزيد التوسع والتوضيح نورد هذا القول : " حركة الصراع هذه لازمت مجالات الفكر والسلوك والتاريخ والسياسة ولكنها لم تخلص إلا إلى نتيجة واحدة يتم استقراؤها خلدونيا ، وهي أنه ليس للحق تاريخ مستقل إذ لا تاريخ في العمران البشري خارج السلطة والرئاسة ، وكما أن الحق لا يدخل مجال الفعل التاريخي إلا بواسطة الغلبة، فإن على أهل الحق أن يملكوا السلطة ، وإذا لم يتوفر ذلك فيهم ، استبعدوا إلى دوائر غارقة في النسيان والإهمال ، السلطة تسوس الناس ولا تقف عند هذا الحد، بل تنتج عقليا وفكريا ما يؤول إلى المطابقة مع نموذجها، وما يفضي إلى المواءمة مع إقامتها الحق في المجال الذي ترسمه ..."

وفاء شعراني – الموسوعة الفلسفية العربية – فصل : الباطنية .

20 ـ يذهب فرويد إلى تأويل حديث لمنطق " العصبية " : الحق أو القانون يقول .." وجد طريق واحد قاد الإنسان من العنف إلى الحق أو القانون ... إنّه الحقيقة التي تجلت لعين الإنسان وهي أن القوة التي يتفوق بها فرد واحد يمكن أن ينافسها اتحاد قوي لعدد من الأفراد الضعفاء ، فالوحدة تصبح القوة. إذن العنف يمكن تحطيمه بالوحدة ... من هنا نرى أن الحق هو قوة الجماعة ..."

سيغموند فرويد : لماذا الحرب؟ (رسالة إلى أنشتاين سنة 1932) تعريب عبد الكريم ناصيف – مجلة المعرفة (سوريا) عدد 298 – 299 – ديسمبر – جانفي 1986 – 1987 .

وهذا التأويل يندرج في نطاق تمسك المثقفين في أوربا بمؤسسة عصبة الأمم التي تلت كارثة الحرب العالمية الأولى .

21 ـ أنظر : صورة الآخر : العربي ناظرا ومنظورا إليه ، تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ط 1 1999 ص 155 .

22- Cf. Réne Girard .op.cit . p 87

23 ـ جيل دلوز . م .م .ص 15.

BRADLEY, Raymond T., Charisma and Social Structure. A Study of Love and Power : Wholeness and Transformation, New York, Paragon House, 1987.

STAMPS, Jeffrey S., Holonomy and Human Systems Theory, Intersystem Publications, 1980.

TALBOT, Michael, The Holographic Universe, New York, Harper, 1991

WILBER, Ken (éd.), Le paradigme holgraphique, trad. Montréal, Le Jour, 1984.

citée dans le texte :

BÉLORGEY Gérard, Bulles d'Histoire & autres contes vrais, Paris, Phénix Editions, 2001

PESSIS-PASTERNAK Guitta (éd.), Le social et les paradoxes du chaos, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.



lement être expliqués avec une exactitude croissante par une mosaïque de modèles imbriqués. » (c'est nous qui soulignons).

L'asabiyyà, donc, comme information, donnée par ceux qui ont « la véritable noblesse de base » (: 260) – sur les objectifs et la stratégie, peut-être (?) une commune vision du monde – et partagée, condition nécessaire, on l'a vu, par tous : « gens d'une autre origine », « suivants », « esclaves des naissance », « clients » (: 260-268), « soldats des garnisons répartis dans les provinces » (: 319).

Mais – nous l'avons vu dans la première partie – le modèle holonomique prend en compte une déperdition de la précision de l'information au fur et à mesure que les parties sont plus petites. Et l'asabiyyà, comme information, initiale, puis distribuée, a pour but endogène (ontologique, presque) le pouvoir (mulk) – ou, plus exactement la prise de pouvoir (nous allons revenir sur cette distinction) : « La politique exige le pouvoir d'un seul. S'il devait se partager entre plusieurs, ce serait la catastrophe» (: 327) ; « Le pouvoir royal est donc le but que la asabiyyà permet d'atteindre. » (:276) ; « La monarchie est le but de la asabiyyà. En effet la asabiyyà protège, permet la défense commune, l'expression des droits et toute sorte d'activité sociale. »

Le modèle khaldûnien est donc bien, nous semble-t-il, un modèle holonomique. Mais, et c'est peut-être là que nous pouvons enrichir ce modèle, Ibn Khadûn ne semble pas distinguer prise de pouvoir et conservation du pouvoir. Or la citation en épigraphe, tirée des « Mémoires » d'un préfet de la cinquième République qui a, en 1981, et sans succès pour avoir refusé de s'inscrire dans un parti, tenté la députation, peut nous éclairer : et si la asabiyyà n'était « efficace » que pour la prise de pouvoir ? Et si d'autres « qualités » étaient requises pour la gestion, c'est-à-dire la conservation du pouvoir ? Ainsi la théorie des « quatre générations », dont certains ont voulu faire une malédiction, ne serait-elle due qu'à l'insuffisance, pour notre auteur, d'éléments historiques lui permettant cette précision ; c'est, du moins, ainsi que nous le comprenons – et que la vie des organisations nous conforte dans cette opinion.

Ibn Khaldûn, pour conclure : « Les mots et les phrases sont à la fois des intermédiaires et des écrans entre nous et les autres. » (: 1239)… j'espère avoir été plus un intermédiaire qu'un écran.

Bibliographie sommaire sur l'holonomie :

le modèle holonomique ne serait qu'un avatar (au sens hindou du mot) de l'asabiyyà, mais que cette « réincarnation » (pour continuer à filer la métaphore) peut permettre – du moins pour celui qui est obligé d'avoir recours à une traduction de la Muqqadima – de lire Ibn Khaldûn avec une grille de lecture heuristiquement féconde.

Mais déjà, lorsque nous parlions des quatre facettes de l'être humain, nous étions khalduniens : « Le "sens commun" [c'est-à-dire la perception simultanée, où Ibn Khaldûn découvre, six cents ans avant nous, ce que les psychologues appellent Gestalt ?] est la faculté de percevoir en même temps tous les objets sensibles, dans tous les domaines : ouïe, vue, toucher, etc. [...] Le "sens commun" transfère les perceptions à l'imagination. [...] L'imagination conduit à la faculté conjecturale et à la mémoire. [...] Toutes ces facultés mènent, de bas en haut, à la pensée. C'est la faculté motrice de la réflexion, introductrice de la compréhension. » (: 192). N'avons-nous pas, là, les trois premières facettes évoquées ci-dessus ? Quant à l'éthique, c'est, nous semble-t-il, avec les trois sortes d'âmes (nafs) – et principalement avec les deuxième et troisième types – qu'Ibn Khaldûn en rend compte.

Mais c'est bien évidemment avec les notions – « jumelles siamoises » oserions-nous dire – de asabiyyà et de pouvoir que le modèle holonomique prend, estimons-nous, toute sa pertinence. Il nous paraît en effet que l'une et l'autre notions sont liées et forment la trame et la chaîne du texte (au sens étymologique d'« étoffe »). Et ce terme d'étoffe nous fait, irrésistiblement et immédiatement, songer à ce que le physicien Fritjhof Capra (in Wilber 1984: 178-179) appelle « approche bootstrap », et qui nous paraît tout à fait pertinente appliquée à la pensée khaldunienne : « Le fondement de l'approche bootstrap est l'idée que la nature ne peut être réduite à des entités fondamentales, comme des blocs de matière, mais qu'on doit la comprendre uniquement à partir de sa cohérence propre. [...] La philosophie bootstrap non seulement abandonne l'idée de blocs de matière, mais aussi n'accepte aucune entité fondamentale, quelle qu'elle soit – aucune loi, équation ou principes fondamentaux. L'univers est vu comme un tissu dynamique d'événements interreliés. Aucune des propriétés d'aucune partie de ce tissu n'est fondamentale ; elles découlent toutes des propriétés des autres parties, et la cohérence générale de leurs interrelations mutuelles détermine la structure du tissu entier [...]. On peut entrevoir la possibilité d'une série de modèles partiellement réussis de plus petite envergure. Chacun d'eux serait conçu de façon à ne rendre compte que d'une partie des phénomènes observés, et contiendrait certains aspects ou paramètres inexpliqués, mais les paramètres d'un modèle pourraient être expliqués par un autre modèle. Ainsi, de plus en plus de phénomènes pourraient graduel-

Participeraient également, dans le domaine des sciences sociales, à ce modèle holonomique, les archétypes jungiens et les phénomènes de foule. Dans le premier cas, une partie au moins de l'imaginaire collectif serait « incorporée » dans l'imaginaire individuel. Dans le second, il peut y avoir partage des affects et des émotions, et même des mouvements. Ces précisions sont utiles, car le terme d'« information », utilisé jusqu'à présent, ne peut, en sciences sociales, avoir la teneur uniquement rationnelle qu'il a dans la physique des hologrammes. L'être humain et les systèmes sociaux qu'il créé – et qui le créeent en retour – n'est pas uniquement (nous aurions tendance à dire : « pas d'abord ») un être de raison, et les « informations » peuvent concerner toutes les facettes qui le composent. Ces « facettes » sont, dans le schéma qui est le nôtre, au nombre de quatre : organique, imaginale, rationnelle et éthique. La facette organique concerne le corps ; elle est très présente dans les phénomènes de foule notamment. La facette que nous appelons « imaginale » est celle qui permet cette faculté étonnante, quand on y songe, des humains : l'anticipation ; en effet, même si nous avons tendance à le considérer comme allant de soi, le futur, qu'il soit proche ou lointain, ne peut être qu'une construction de l'imagination, même si cette construction fait appel à la mémoire – l'une et l'autre sont liées, comme, on le verra bientôt, Ibn Khaldûn l'avait pressenti. Le rationnel, quant à lui, est trop connu pour qu'on s'y attarde. Quant à la facette éthique, c'est celle qui regroupe nos valeurs et nos croyances – pour autant que les deux mots ne soient pas synonymes, ce qu'une approche anthropologique nous conduirait à penser.

Autre précision, non négligeable : cette information partagée entraîne l'adhésion de ceux qui la partagent – adhésion rationnelle et/ou imaginale et/ou éthique. Ainsi, a contrario, un journal partage l'information des ses pages entre tous ses lecteurs, mais chacun d'eux conserve son quant-à-soi : on ne peut, alors, parler de processus holonomique.

Ainsi, et pour conclure cette brève présentation du modèle holonomique en sciences sociales, l'efficacité économique des entreprises (et, peut-être, la réussite des systèmes politiques) passe aujourd'hui par un optimum de partage de l'information – et d'adhésion à celle-ci – sur les objectifs, les stratégies, les réalisations, voire les difficultés, quelque forme que prenne ce partage : réunions formelles ou conviviales (meetings politiques pour les gouvernements), journaux d'entreprise (en politique, presse gouvernementale, omniprésence des images et des slogans), informations électroniques, etc.

Et Ibn Khaldûn là-dedans? Notre hypothèse serait que nous n'avons rien inventé, et que

L'holonomie, après ce détour illustratif, est donc cette propriété – mais dynamique, et non figée comme dans l'hologramme – des systèmes sociaux qui fait que chacun des individus qui le composent détient, au moins partiellement, les mêmes informations que le tout.

Et un système social holonomique ne peut donc être uniquement et strictement hiérarchique. Michel Crozier (in Pessis-Pasternak 1996 : 142) se désole : « Quand on a un mode d'organisation traditionnel – qu'on peut appeler « bureaucratique » – chaque fois qu'on essaie de déléguer, celui qui en est le bénéficiaire va faire l'obscurité sur ses propres activités et, au bout d'un certain temps, va constituer son propre petit fief. [...] Or, pour réussir une vraie décentralisation, il faudrait un autre mode d'organisation, qui ne se fonde plus sur la hiérarchie, mais sur la coopération. » (c'est nous qui soulignons). Jean-René Fourtou, l'un des plus puissants chefs d'entreprises françaises, prône pour sa part une nouvelle conception de l'entreprise, qui « est opposée au système pyramidal et applique plutôt une conception "polycellulaire", [...] une organisation "holomorphique" : à savoir où chaque partie intègre le "tout". De ce fait, l'unité et la cohérence ne sont plus maintenues grâce à une imposition par le sommet, mais par l'implication de chaque "partie" ayant intégré le projet global. » (ibid. : 149)

Car les théories « classiques » des organisations (même si Crozier les a enrichies, notamment avec la notion d'« acteur ») veulent, pour faire bref, l'égalité : pouvoir de décision = détention (exclusive, ou quasi exclusive) de l'information. Et s'il n'est pas, en effet, inexact de dire que: information égale pouvoir, cette égalité n'est pas valide en toutes circonstances.

Illustrons cette égalité « circonstancielle » d'un exemple, tiré de l'histoire militaire (et désormais classique en psychosociologie des organisations) : pendant la seconde guerre mondiale, une escadrille décolle d'un aéroport britannique pour aller bombarder une cible en Allemagne. Cible que, pour des raisons de secret (si un avion est abattu et que son pilote est fait prisonnier, il n'aura rien à dire), seul le commandant d'escadrille connaît, et qu'il indiquera, le moment venu, à ses équipiers. Oui, mais : et si c'est le commandant dont l'avion est abattu ? On imagine le scénario : les bombes larguées au petit bonheur la (mal)chance avant un repli « stratégique ». Et c'est la raison pour laquelle ce premier schéma d'opérations fut abandonné au profit d'un second, dans lequel tous les pilotes recevaient une information minimale telle que, même privés de leur commandant, il puissent mener leur mission à son terme : l'escadrille de bombardement était devenue holonomique avant que le terme n'existât.

ندوة : « ابن خلدون عالما ومفكّرا وسياسيّا »

العروسي العمري

بالتّوازي مع الاحتفال في تونس والبلدان المغاربيّة والعربيّة، بمرور ستّة قرون على وفاة العلامة ابن خلدون وعلى غرار مختلف المؤسّسات العلميّة من مراكز ب حث وأوساط أكاديميّة وجامعيّة نظّم المعهد العالي للعلوم الإنسانيّة بتونس ندوة دوليّة خلال أيام 12 و 13 و 14 أفريل 2006 خصّصت لدراسة مراكمات ابن خلدون من خلال معارف عصره وما تلاه. كما تمّت معالجة ما يمكن أن يفتحه التفكير الخلدوني من آفاق في دراسة مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة التي ظلّت مشدودة لقرون عديدة إلى تفسيرات ومقاربات غير معمّقة.

ابن خلدون والتراكمات العلميّة :

ما هي التّراكمات التي أنجزها ابن خلدون من خلال الوظائف الأولى التي تقلدها (فقه وقضاء)؟ .

ما هي الإضافة المعرفيّة التي أبرزها من تعاطيه للعلوم العقليّة والعلوم النّقليّة بالمقارنة مع سابقيه؟

ما مدى قدرته على الاكتشاف والاستخلاص من العلوم النقليّة والعلوم العقليّة؟ ما هو تصنيفه للعلوم الذي اقترحه علينا بالمقارنة مع سابقيه؟ ما هي الإضافة التي قدّمها في مجال دراسة التصوّف؟ كيف يمكن لمجتمع ما حسب ابن خلدون أن يبلغ الرّفاه «أوج الحضارة» في المستويات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة؟ ما هي الشروط اللازمة للحكم الصّالح : تأمين طرق ومسالك التبادل، الاستقرار، قطع دابر العنف والحروب بين القبائل . . . ؟

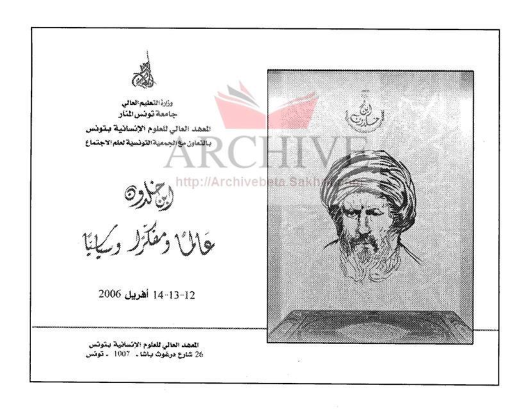
ما هي علاقة المثقف بالحاكم؟ هل استطاع ابن خلدون أن يبقى على بعض المسافة الضروريّة التي يفرضها المذهب السنّي المالكي أم أنّه كان متأثّرا بانخراطه في الفعل السياسي؟ وهل كان رجل العلم في ابن خلدون متأثّرا برجل السياسة؟ وفي مستوى الأدب ما مدى تأثير شعريته على مجرى الأحداث وما هي المكانة التي أعطاها ابن خلدون للغّة في بناء الحضارة؟

مسالك جديدة :

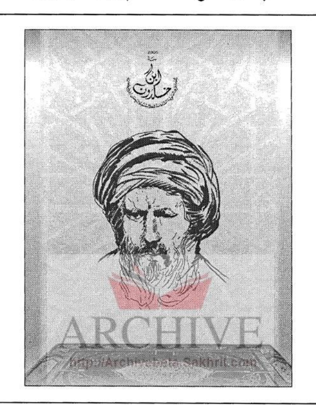
علاوة على إضافاته الخاصة بعلم التّاريخ فإنّ ابن خلدون يعتبر الأب المؤسّس لعلم الاجتماع، ورغم تأكيده على الموضوعات الفلسفيّة المختلفة، فإنّ

مؤلّفاته تشهد على وجود مسالك واضحة لعمليّة تأسيس لتخصّصات جديدة.

فهل بالإمكان اعتباره من خلال خطابه حول الأجناس مؤسّسا للأنتروبولوجيا بمعانيها الأولى؟ بل هل يجعلنا ذلك نعتبره من خلال خطابه حول القبائل مؤسّسا للأنتروبولوجيا المعاصرة بشكل يتقارب مع تقاليد أنتروبولوجيا مدرسة أكسفورد مع راد كليف براون وإيفتر برتشارد؟ من جهة أخرى، وفي سياق العلوم السياسيّة ما هو شكل العلاقة التي يمكن أن تنبع من مؤلّفات ابن خلدون بين تعاقب الأطوار السياسيّة وتعاقب القبائل على الحكم؟ وأخيرا، فمن خلال رصد الأبحاث حول ابن خلدون أو من خلال أدوات العمل الخلدوني يمكن جمع مادّة علميّة ثريّة صالحة للنّشر من خلال ما ستجمعه هذه النّدوة، وإن لفي ذلك ما سيمكن الباحثين من مادّة وثائقيّة وعلميّة هم في أمسّ الحاجة إليها.



بــرنامج سنة ابن خلدون



المشاركون في سنة ابن خلدون

وزارة الثقافة و المحافظة على التراث بالتعاون

مـــع :

* منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة ـ اليونسكو
* المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ الألكسو
* المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ـ الإيسيسكو
* بلدية تونس

الكتب والمنشورات

1- التحقيق :

* تحقيق الكتاب الأوّل من "مقدمة ابن خلدون" عمل الأستاذ إبراهيم شبّوح وإحسان عباس.

* تحقيق "التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا" الأستاذ إبراهيم شبوح

2- التأليف :

ـ كتاب جديد للدكتور عبد الوهاب بوحديبة باللغتين العربية (في خطى ابن خلدون) والفرنسية (Sur Les pas d'Ibn Khaldoun) في طبعة فاخرة محلاّة بالصور.

ـ قصة للأطفال اليافعين مستوحاة من سيرة ابن خلدون للأديبة نافلة ذهب.

3- إصدار عدد ممتاز من مجلة "الحياة الثقافية" (شهر ماي 2006) حول ابن خلدون وذلك بالتعاون مع المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس.

المعارض

داخل البلاد:

1– المعرض الأثري والتراثي المتنقل:

المكان : دار الثقافة المغاربية ابن خلدون

التاريخ : بداية من شهر أفريل 2005

(مواد متحفية)

المحتوى : صور مختارة من المعالم والمدن والمدارس التي درّس فيها تروي سيرة ابن خلدون.

وينتقل المعرض إلى قصر المعارض بالكرم طيلة دورة 2006 لمعرض تونس الدولي للكتاب.

2– المعرض الوثائقي :

المكان : المقر الجديد للمكتبة الوطنية

التاريخ : بداية من شهر ماي 2006

المحتوى :

- مخطوطات ابن خلدون المحفوظة بالمكتبة الوطنية

- صور لأقدم المخطوطات المودعة في كبريات المكتبات في العالم

- نسخ من ترجمات مقدمة ابن خلدون إلى شتى اللغات.

ويحتوي كلا المعرضين التراثي والأثري المتنقل والوثائقي على خريطة بيداغوجية مرقمنة ترسم الرحلات والأسفار التي أدآها عبد الرحمان ابن خلدون إلى مختلف الأقطار والأمصار.

خارج الحدود:

1- المعرض التراثي والأثري المتنقل

المكان : مقر"اليونسكو بباريس

2- يوم إعلامي خاص بابن خلدون

المكان : مقر اليونسكو بباريس

3- مشاركة تونسية في المعرض الذي تنظمه أسبانيا تحت عنوان" ابن خلدون والمتوسط في القرن الرابع عشر".

المكان : القصر الملكي بإشبيليه

الفترة : من 11 ماي إلى 30 سبتمبر 2006.

المسـابقـات :

1- مسابقة مفتوحة لتلامذة الأقسام النهائية من التعليم الثانوي موضوعها مقال فكري فلسفي يتعلّق بآراء ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والتاريخية.

- تنظم المسابقة بإشراف المجمع التونسي للآداب والفنون(بيت الحكمة) وتوزع جوائز مالية على المتفوقين فيها على هامش حفل افتتاح الندوة العلمية التي يقيمها بيت الحكمة.

2- مسابقة خاصة بالأطفال من تنظيم الإدارة العامة للكتاب والمطالعة بوزارة الثقافة والمحافظة على التراث تحت شعار "الأطفال يحتفلون بعبد الرحمان ابن خلدون" وتلتزم الوزارة بنشر النصوص الجيدّة.

3- مسابقة عبر الانترنيت حول الفكر الخلدوني تنظمها مدينة العلوم.

الملتقى العلمي الدّولي
(ابن خلدون و منابع الحداثة)

المكـــان :

1ـ قصر المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة" ؟ شارع الجمهورية، قرطاج.

2ـ نابل - سوسة - القيروان

التـــاريخ :

من 13 إلى 19 مارس 2006 : بقصر المجمع

يوم الخميس 16 مارس 2006 بنابل و سوسة و القيروان بمشاركة 21 مختصاً من بين المحاضرين المدعوّين

المشـــاركون :

89 مختصاً في الدراسات الخلدونية.



من المعلوم أن المستشرقين دأبوا على اعتبار ابن خلدون نجما أو نيزكا فريدا، سطع في ظلمات ليل دامس، فلا سابق له و لا لاحق، و لا سلف له و لا خلف. غير أن البحوث التي أجريت منذ أكثر من نصف قرن أبرزت بالعكس أن ابن خلدون انخرط في حركية تاريخية كانت تعج بالإخباريين و الجغرافيين و الرحالين الذين مهدوا له الطريق، كما كانت تعج بالعلماء والدارسين الذين ساروا على منهجه و اقتفوا أثره، فبرهنوا بذلك على أنّه كان صاحب مدرسة.

لذا يحق لنا أن نؤكد على وجود تيّار فكري بارز، امتدّعلى مدى عدّة قرون، ممّا يجعلنا نمتنع عن نسبة فضل السبق، في استنباط العلوم الاجتماعية، إلى أرسطو أو مونتسكيو أو كونت. ومن المرجح في هذا المضمار أن تفكيرا كونيّا متعدّد الجوانب والاتجاهات قد تناول الإنسان و أسلوب عيشه الجماعي و اندماجه في وسطه الخاص، وأنّه تغذّى بإسهامات كبرى كانت جزءا هاماً من الانتاج الفكري الذي ظهر في عدة فضاءات جغرافية وثقافية. لقد كان الإنتاج الكونيّ ركيزة لمختلف فترات الخلق والإبداع و لعديد المؤلفات التي انطلق أصحابها من المعطيات المتوفرة لكل واحد منهم، حسب التاريخ الثقافي الذي ورثوه، فاخترعوا أو أعادوا اختراع علم اختصّ بدراسة أسلوب عيش الإنسان في المجتمع.

و بهذا المعنى، يعدّ علم العمران الخلدوني حدسا عبقريا لا يقلّل من عطاء أعلام آخرين في مجال العلوم الاجتماعية. وبهذا المعنى أيضا نودّ إجراء تفكير معمّق حول إسهام ابن خلدون والأهمية الابستيميّة والتاريخية لاكتشافاته. ونقترح لهذا الغرض التأمّل في مستويين : أولهما النظر المدقق في المصادر التاريخية لمؤلفاته حيث أخذ عن البيروني والمسعودي و غيرهما بعد تجريحهم ونقدهم، و لئن كان ذلك النقد جذرياً، فإنّه لم يمنع ابن خلدون

من الاستشهاد دوما بإسهامات سابقيه والاعتماد عليها لإرساء "علم العمران البشري" الذي أعطاه إسما ومحتوى وطريقة و بعدا فلسفياً. وفي مستوى ثان، نود طرح مسألة العلاقة بين الاختصاصي في العلوم الاجتماعية وبين السياق التاريخيّ (الاقتصادي والاجتماعي والثقافي) الذي يتنزل فيه.

ولا شكّ أن ابن خلدون كان ابن عصره ومجتمعه، لكنّ إسهامه يندرج في تيّار كونيّ انطلق مع اليونانيين و تواصل بلا انقطاع حتّى هذا المدّ الهائل الذي شهدته العلوم الاجتماعية في أيامنا الحاضرة. إنّه إسهام كبير وعمل جليل يظهر بمظهرين يحتاجان على حدّ سواء، إلى بحث معمّق، وهو عمل يتسم بسمة زمانه، وفي نفس الوقت يمثل لبنة أساسية من لبنات المعرفة الكونية الشمولية التي انبنت شيئا فشيئا على مرّ القرون.



permanence l'apport de ses prédécesseurs et ne s'appuie pas moins sur leurs contributions pour édifier ce 'ilm al 'umràn auquel il donne un nom, un contenu, une méthode et une dimension philosophique. Nous souhaiterions ensuite que soit posée la question des rapports entre le spécialiste des sciences sociales et le contexte historique (économique, social et culturel) dans lequel il se situe.

D'une part Ibn Khaldùn est bien fils de son temps et de sa société, mais sa contribution s'inscrit dans un flux universel commencé avec les Grecs et poursuivi sans relâche jusqu'aux prolongements que les sciences sociales ont connus de nos jours.

Contribution majeure et qui se présente inévitablement sous deux aspects méritant autant d'approfondissement l'un que l'autre : à la fois œuvre datée portant la marque de son temps et pièce essentielle d'un savoir universel et universalisant édifié pas à pas à travers les siècles.

Ibn Khaldùn aux sources de la modernité

Les orientalistes ont accrédité l'idée qu'Ibn Khaldùn était cette étoile filante dans l'obscurité du firmament, sans précurseur ni successeur, sans ancêtre ni héritier. les recherches menées depuis un bon demi siècle ont montré qu'Ibn Khaldùn s'inscrivait, au contraire, dans une dynamique historique à l'intérieur de laquelle se retrouvent des historiens, des géographes, des voyageurs qui lui ont préparé le terrain et des savants ou essayistes qui prouvent qu'il a fait école.

Nous avons ainsi toutes les raisons de considérer qu'il existe un courant de pensée très affirmé, étendu sur plusieurs siècles, et qui nous interdit d'attribuer la paternité des sciences sociales à Aristote, Montesquieu ou Auguste Comte.. Car il s'agit plutôt en la matière d'une réflexion multiple et diversifiée sur l'homme, son mode de vie collectif, son insertion dans un environnement particulier ; réflexion universelle, ponctuée par des contributions majeures qui font partie de ce que la production intellectuelle, née dans les différentes aires géographiques et culturelles, a donné de plus important.

C'est cette production universelle qui est à la base de divers moments de créativité et de nombreuses œuvres dont les auteurs, à partir du bagage offert à chacun d'eux par l'histoire culturelle telle qu'il l'a reçue, inventent ou réinventent une science spécifiquement chargée de l'étude du mode de vie de l'homme en société.

Le 'ilm al 'umràn d'IBN Khaldùn est, à ce titre, une intuition géniale qui ne minimise en rien l'apport d'autres grands noms des sciences sociales. C'est en ce sens que nous voudrions mener une réflexion en profondeur sur l'apport d'Ibn khaldùn et l'importance épistémologique et historique de ses découvertes. Nous proposons pour cela une réflexion à deux niveaux : d'abord l'examen des origines historiques précises de son œuvre qui reprend, en les critiquant, les apports de Birouni, Messaoudi et de quelques autres. Critique Khaldùnienne radicale certes, mais qui ne convoque pas moins en